

LE FIDÉISME

LA NOTION INTÉGRALE DU SALUT

ET

L'ESSENCE DE L'ÉVANGILE

THÈSE

PRÉSENTÉE

*A la Faculté libre de Théologie protestante de Paris
pour obtenir le grade de Bachelier en Théologie
et soutenue publiquement le 22 Mai 1914 à 2 heures*

PAR

A. DELCOURT



CAHORS

IMPRIMERIE TYPOGRAPHIQUE A. COUESLANT

—
1914

LE FIDÉISME

LA NOTION INTÉGRALE DU SALUT

ET

L'ESSENCE DE L'ÉVANGILE

THÈSE

PRÉSENTÉE

*A la Faculté libre de Théologie protestante de Paris
pour obtenir le grade de Bachelier en Théologie
et soutenue publiquement le 22 Mai 1914 à 2 heures*

PAR

A. DELCOURT



CAHORS

IMPRIMERIE TYPOGRAPHIQUE A. COUESLANT

1914

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE PARIS

Examineurs :

M. E. VAUCHER, *président de la Soutenance*

MM. E. VAUCHER,
E. EHRHARDT,
J. MONNIER,

} *Examineurs.*

*La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver
les opinions particulières du candidat.*

N° 464

A LA MÉMOIRE DE MA MÈRE

A MON PÈRE

FILIAL HOMMAGE DE PROFONDE RECONNAISSANCE.

« Que je croie en cette Voix profonde qui parle en moi. »

Frank DUPERRUT.

« Et j'entendis une Voix forte qui disait : Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes ! Il habitera avec eux, ils seront son peuple, et Dieu lui-même sera avec eux. Il essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus; il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur, car les choses premières auront disparu. »

APOCALYPSE 21 : 3 et 4.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

PREFACE

Il est un danger auquel échappent difficilement les jeunes, au début de leurs recherches intellectuelles : c'est l'illusion des découvertes. L'information leur faisant défaut, ils s'imaginent volontiers être les premiers à avoir trouvé ce qu'en réalité d'autres ont depuis longtemps exprimé avec force.

Aussi, nous garderons-nous, dans ce préambule, de cette juvénile inclination à formuler des jugements inédits. Ce que nous voulons exprimer, c'est une impression que bien d'autres éprouvent avec nous : notre théologie moderne n'est qu'à moitié modernisée. Est-ce manque de perspicacité ? Défaut de hardiesse ? Nous ne savons. Mais nous avons la conviction bien nette que l'on s'arrête à mi-chemin dans cette œuvre de réorganisation. Les problèmes ne sont pas remaniés dans leur substance même ; les méthodes sont nouvelles ; les termes sur lesquels on raisonne, et plus souvent encore les points de vue admis sont anciens, et ne correspondent pas à l'esprit moderne. Vu du dehors, l'édifice paraît neuf ; soulevez tapisseries et tentures, vous retrouverez les vieux murs. De là vient cet indescriptible malaise dont nous ne parvenons pas à nous débarrasser.

Le Fidéisme, d'allure si moderne, nous est une preuve de ce que nous disons. La méthode et la forme sont modernes ; les termes admis et le point de vue auquel M. Ménégos continue de se placer sont nettement traditionalistes. La religion n'embrasse qu'un côté de la vie de l'homme : le cœur ; l'esprit qui pré-

side à l'élaboration du système est tourné vers le passé, concentré tout entier sur la culpabilité de l'homme, grandement détaché de la vie terrestre ; tout est repos, statisme ; le problème est posé et résolu en fonction d'une idée de Dieu, et d'une idée qui ne correspond plus à l'esprit moderne : c'est le théocentrisme traditionaliste. — Ce que nous disons de cette question particulière, nous pourrions le répéter à l'égard de bon nombre d'articles de la théologie moderne. Et c'est là, nous semble-t-il, la grande raison qui l'empêche de répondre aux besoins de la pensée contemporaine. Si nous voulons cesser de subir de constants échecs, il faut que nous ayons le courage et l'audace de remanier les problèmes jusque dans leur fond même, et de nous inspirer, pour reconstruire, de l'esprit moderne, éminemment positif, dynamique et anthropocentrique.

L'Esprit moderne a besoin d'absolu. La religion ne le satisfera que si elle embrasse tout l'être, la raison aussi bien que la conscience et le cœur. En dépit des apparences, nos contemporains ont une confiance illimitée dans la vie ; ils la croient bonne, capable de leur apporter le bonheur ; leur grand malheur est de ne pouvoir la bien vivre. C'est des entrailles même de cet esprit positif, dynamique, attaché à la vie, tourné vers l'avenir, que doit jaillir la théologie, si elle veut répondre aux besoins profonds de l'âme moderne.

Et c'est de l'homme, aussi, et non plus de Dieu, ou plus exactement d'une idée de Dieu, qu'elle doit partir. La théologie traditionaliste était théocentrique ; projetant hors de l'esprit une représentation de Dieu, elle en déduisait, consciemment ou non, toute l'anthropologie. La pensée moderne est anthropocentrique et notre théologie contemporaine oscille entre ces deux points de vue. Rien ne rend ce fait plus évident que la situation actuelle du problème du salut. C'est très souvent un tissu d'incohérences et d'inconséquences. Tout est confondu : notion du Royaume de Dieu et notion

du salut, conditions et nature du salut. L'esprit contemporain nous dicte une notion nouvelle du salut : la notion johannique, et nous voulons en déterminer la nature et les conditions du point de vue traditionaliste et théocentrique. Dominé par l'esprit ancien, et tiraillé par le socialisme, nous ne parvenons pas à dégager la notion du salut individuel, de l'idée sociale du royaume, et la confusion est telle que nous ne répondons bien ni au besoin de salut individuel, ni au besoin social de nos contemporains. — Il faut, si nous voulons sortir de ce désarroi, que nous nous placions résolument au point de vue anthropocentrique, que nous élargissions et approfondissions toujours davantage l'idée d'homme, que nous prenions conscience de ses misères, sans doute, mais aussi et surtout des richesses et des ressources infinies de son esprit. Et lorsque, poursuivant ce travail nous atteindrons le fond même du cœur de l'homme nous découvrirons dans toute sa splendeur cet Autre Infini dont le mouvement et la vie assurent la palpitation de notre cœur. Nous ne construirons plus Dieu, par un effort de notre pauvre raison ; au travers de l'homme, et au fond de son cœur, nous le verrons, plus vivant, plus vrai, plus divin et plus humain.

Nous aurions aimé nous livrer, dans cet esprit, à l'étude approfondie d'un de ces problèmes, celui du salut. Mais les circonstances nous ont contraint de nous borner. Nous avons laissé de côté une étude détaillée de la notion du salut ; nous avons également omis l'analyse des différentes conditions subjectives, absolues ou relatives, du salut, et de leurs rapports. Nous avons essayé simplement de marquer une orientation et nous n'avons abordé avec quelques détails que les points sur lesquels notre pensée différait du Fidéisme. Il manque à notre travail une justification biblique ; mais nous avons pensé que l'esprit qui nous a inspiré portait suffisamment la marque de son origine, pour qu'il nous fût encore nécessaire de recourir à une analyse des tex-

tes. — Avant tout, nous nous sommes attaché à nous en tenir rigoureusement au point de vue anthropocentrique, et les difficultés que cet effort nous a occasionnées nous ont amplement prouvé à quel point notre esprit est encore dominé par la théologie traditionaliste.

INTRODUCTION

Les théories fidéistes et les préliminaires

« Tout coule », disait il y a bien longtemps le philosophe grec Héraclite. Tout se transforme, tout évolue, disons-nous aujourd'hui. On peut, sans exagération, affirmer que la théorie évolutionniste est devenue une habitude de notre esprit. Elle nous est tellement familière, que nous l'introduisons volontiers partout, dans le domaine de la pensée et du langage, comme dans celui des règnes et des espèces. L'un écrit un livre sur « *l'Evolution des idées générales* » ; les théologiens parlent de « *l'Evolution des dogmes* » ; d'autres de « *la Vie des mots* ». Et c'est ainsi, qu'avec la réapparition de la philosophie du changement, tout a son histoire. Les mots ont la leur. Non seulement ils évoluent dans leur structure, mais ils changent dans leur signification. Gardant ou perdant leur acception primitive, ils s'enrichissent de sens nouveaux et plus larges et acquièrent ainsi une extension souvent préjudiciable à la clarté et à la précision du langage. Aussi, tout système de pensée désigné par un terme simple oblige-t-il ceux qui en étudient le contenu à des distinctions préalables. Tel est le cas du « Fidéisme ». L'acception de ce terme est loin d'être uniforme et de recouvrir toujours une même pensée. Il n'est donc pas superflu de commencer notre étude par une énumération des différents sens qu'il est susceptible de recevoir. Cette analyse préliminaire nous permettra,

du reste, de limiter le champ de nos investigations et nous aidera à préciser l'objet de notre étude.

§ I. — Les théories fidéistes

A proprement parler, le terme de fidéisme n'a pas d'histoire. Des recherches philologiques n'offriraient, d'ailleurs, aucun intérêt spécial pour le but que nous poursuivons. Disons simplement, qu'en 1879, lorsque M. Ménégos se servit pour la première fois du mot « fidéisme », ce terme était si peu usité, qu'il crut l'avoir inventé. Il a, depuis, relevé l'emploi de l'expression « *solafideistæ* » « dans la polémique des ancêtres ». Il s'est également assuré qu'à l'époque où il donna ce nom à sa théorie du salut, « les théologiens allemands en ignoraient l'emploi sporadique par quelques rares écrivains catholiques. On peut dire que le terme de fidéisme était *res nullius* ». Il n'en va plus de même aujourd'hui. Dans son livre sur « *l'Evolution de la foi catholique* », M. Marcel Hébert a sommairement résumé les divers sens que l'usage lui a donnés. Ils peuvent, dit-il, se ramener à trois principaux : le fidéisme philosophique, le fidéisme catholique, et (c'est nous qui formulons) le fidéisme protestant. Si M. Hébert a marqué avec une lumineuse clarté la distinction qui doit être établie entre le fidéisme philosophique et le fidéisme catholique, il est loin d'avoir déterminé avec la même précision ce qui fait l'originalité du fidéisme protestant et le différencie des deux formes précédentes. Tandis que le fidéisme philosophique et le fidéisme catholique nous maintiennent dans le domaine intellectuel, celui de la croyance, le fidéisme protestant nous introduit dans la sphère religieuse, celle de la foi. Essayons de caractériser brièvement chacune de ces formes de pensée.

1. Le fidéisme philosophique

« Il faut distinguer d'abord, dit M. Hébert, ceux qui par foi entendent, non la foi chrétienne, mais *la foi morale*, comme Kant, ou bien, *la foi au suprasensible*, comme Jacobi, ou encore, *la foi au témoignage de l'humanité*, comme de Bonnald et Lamennais. C'est ce que l'on peut appeler le fidéisme de la foi naturelle, ou fidéisme philosophique. » (*Evolution de la foi catholique*, page 129). La part de foi naturelle, nous dirions plus exactement, de croyance, est plus ou moins grande, selon qu'elle se limite aux postulats de la vie morale, ou s'étend à tous les principes premiers et aux raisons dernières des choses. Kant l'introduit dans son système, avec l'idée de devoir, proposée et non imposée à la raison, et acceptée par un acte de croyance. Jacobi va plus loin. « C'est à bon droit, écrit M. Hébert, qu'il réproouve la limitation de la croyance à la croyance au devoir. Il étend donc la croyance à tout le suprasensible, que nous saisissons par un sentiment spirituel » (*id.*, p. 155). Mais le philosophe qui a prêté à la croyance le rôle le plus considérable est, sans contredit, Renouvier. A l'origine de toute connaissance et de toute certitude religieuse, morale, métaphysique, scientifique, il y a toujours un acte de croyance. La science n'échappe pas à cette nécessité. « Chaque science est une construction élevée sur un choix convenable de représentations accompagnées de croyances. » (*Critique philosophique*, 1885, t. I, p. 109). Dans sa thèse sur « *la Philosophie religieuse de Ch. Renouvier* », M. Arnal, résumant la pensée de Renouvier, écrit : « Il n'est pas d'effort, pas de privilège de perception et de raison qui nous mettent au-dessus d'elle (la croyance). Elle règne dans les conséquences des doctrines et dans les parties secondaires, nul ne le conteste ; elle règne également, et trop peu y prêtent attention, dans ce que les doctrines ont de fondamental et de plus profond. Principes premiers et faits primitifs sont tantôt

niés, tantôt affirmés, tout comme le sont les hypothèses qu'ils supportent. La croyance règne là même où chaque doctrine prétend atteindre et donner la certitude. » Il est impossible d'être plus radical.

Relevons ce fait important que, par leurs théories, ces philosophes n'ont aucunement la prétention de nous faire sortir du monde naturel. La croyance n'est pas pour eux un acte arbitraire de la raison s'ouvrant à des révélations surnaturelles, étrangères à la constitution même de l'esprit humain, et imposées du dehors par une autorité indiscutable. C'est au contraire un acte libre de l'esprit qui s'accepte lui-même, et les postulats sur lesquels se fonde sa valeur rationnelle et morale.

2. Le fidéisme catholique

Toute autre est la prétention du catholicisme. La foi divine, communiquée à l'homme par un don de Dieu, élève le chrétien à une connaissance et à une perfection qui dépassent sa nature. Et sur ce point, tous les théologiens catholiques, fidèles au dogme de l'autorité surnaturelle et absolue de l'Eglise, sont unanimes. La foi divine est d'essence surnaturelle, substantiellement différente de la foi naturelle. « Si quelqu'un dit que l'homme ne peut être divinement élevé à une connaissance et à une perfection qui dépassent sa nature, mais qu'il peut et doit arriver de lui-même à la possession de toute vérité et de tout bien, par un progrès continu, qu'il soit anathème. » (Constitution *dei filius*, § II, canon 3). La foi est ainsi pour le catholique une adhésion de l'esprit « à des mystères cachés en Dieu, proposés à notre croyance et que nous ne pouvons connaître que par la révélation divine » ; elle est une communication surnaturelle de vérités « que nulle créature ne peut avoir comme naturelles, comme connaturelles à son essence. » Mais voici le point délicat, qui va provoquer le désaccord entre théologiens catholiques orthodoxes et fidéistes. Par une inconséquence vraiment inexplicable, l'Eglise catholique,

qui fait du surnaturel un ordre *essentiellement différent* de l'ordre naturel, et réclame pour elle-même une *autorité divine et souveraine*, prétend conserver à la raison tous ses droits. C'est à elle qu'elle accorde la priorité dans l'ordre de la connaissance. « *Rationis usus fidem præcedit.* » Par ses seules lumières et avant toute révélation, la raison peut s'élever à une connaissance naturelle de Dieu, de l'âme, de la vie future et des principaux devoirs. Et lorsque la foi divine est venue ajouter son ordre de connaissances surnaturelles aux données de la foi naturelle, la raison reprend ses droits, et, capable de « connaître avec certitude les miracles », elle reçoit la mission de démontrer la valeur surnaturelle des dogmes révélés et l'origine divine de l'autorité souveraine de l'Eglise qui en transmet la connaissance. Toute possibilité de conflits est bannie par l'identité de provenance de la raison et de la foi. Ayant toutes deux leur origine en Dieu, elles ne peuvent vraisemblablement se contredire.

Réclamer pour l'Eglise une autorité surnaturelle et absolue, et cependant accorder à l'usage de la raison la priorité sur la foi divine et lui confier la démonstration de l'origine divine et de la valeur surnaturelle de dogmes, qui, par leur essence même, dépassent sa portée pouvait ne pas apparaître à tous d'une heureuse conséquence. Deux solutions extrêmes, mais également possibles, s'offraient aux théologiens catholiques conséquents : ou bien, conserver la prétention d'établir logiquement la vérité des dogmes révélés, et faire de la raison l'instance suprême en matière de foi ; ou bien conserver à l'Eglise une autorité absolue, et renoncer au libre usage de la raison. Ces deux solutions ne manquèrent pas d'être adoptées et condamnées, l'une, sous le nom de rationalisme, l'autre, sous le nom de fidéisme. Ce dernier seul nous importe ici. Le fidéisme catholique admet donc l'autorité surnaturelle et souveraine de l'Eglise dans toutes les questions dogmatiques. Mais il se refuse à accorder à l'usage de la raison la priorité sur la foi. « Nous

disons, déclare le Père Ventura, que la révélation et la foi précèdent régulièrement l'usage de la raison, sont logiquement antérieures à l'exercice de la raison, et que l'homme ne reçoit que par la tradition les premières notions de Dieu, de l'âme, de la vie future et des principaux devoirs. » L'autorité absolue de l'Eglise est ainsi admise sans preuves, ni recours aux démonstrations rationnelles. C'est ce que Bossuet avait déjà clairement exprimé dans cette phrase souvent citée : « Le bonheur de ceux qui naissent pour ainsi dire dans le sein de la vraie Eglise, c'est que Dieu lui ait donné une telle autorité qu'on croit d'abord ce qu'elle propose et que *la foi précède, ou plutôt, exclut l'examen*. » Le fidèle est, en quelque sorte, appréhendé dans son esprit par la vérité révélée et par l'évidence rationnelle de l'autorité de l'Eglise.

Si nous nous souvenons que pour le catholique, la foi est avant tout un acte intellectuel, une croyance, nous conviendrons aisément avec M. Ménégos que le vrai nom de cette adhésion irraisonnée de l'esprit au dogme catholique est bien plutôt *crédulisme*, que *fidéisme*. Cependant, il convient de le noter, tous les fidéistes catholiques ne sont pas unanimes dans leur appréciation des facultés naturelles de l'homme. Pour les uns, la raison est servie et doit obéir, ou se taire, même ; elle ne possède aucune compétence religieuse ; aussi ne craignent-ils pas de l'humilier par les exigences irrationnelles de la foi. Pour les autres, incapable de s'élever d'elle-même à une connaissance de Dieu, elle conserve cependant le droit d'intervenir après le don surnaturel de la foi divine et de démontrer la rationalité des vérités révélées. Ce sont ces deux attitudes que M. Hébert nomme *le fidéisme radical* et *le fidéisme mitigé*. Cette classification n'exprime cependant pas avec une suffisante clarté certaines divergences importantes dans l'attitude des théologiens fidéistes catholiques. Leur principe reste bien toujours le même : priorité de la foi dans la connaissance des vérités

religieuses. Mais les motifs allégués pour le justifier diffèrent suivant les époques. Le fidéisme de la première heure, contemporain des prétentions illimitées de la Raison, et que nous appellerions volontiers *le fidéisme ecclésiastique*, n'allègue aucun motif probant en faveur du primat de la foi sur la raison. Ne pouvant accorder l'autorité absolue de l'Eglise avec la priorité de la foi naturelle, il donne la préférence à l'Eglise, sans autre motif qu'une croyance aveugle en l'origine surnaturelle de son autorité. La critique philosophique, ramenant à de justes limites les prétentions des dévôts de la Raison, donne naissance à une nouvelle forme de fidéisme : *le fidéisme philosophique*. Des motifs peuvent maintenant être allégués en faveur de la thèse fidéiste. La raison se meut dans le relatif et ne peut nous donner aucune connaissance nouménale certaine. Seule la foi peut élever l'homme à la certitude et lui donner véritablement une connaissance de Dieu, de l'âme, de la vie future et des principaux devoirs. Or, la foi est un don de Dieu qui nous est octroyé par le moyen de l'Eglise. Ainsi est légitimé le rôle accordé à la foi surnaturelle et la confiance irraisonnée en l'autorité souveraine de l'Eglise. — Le progrès des études historiques et l'application de la méthode critique aux documents sacrés viennent enfin donner encore de nouvelles armes aux fidéistes. Les recherches historiques, ruinant le crédit de maints récits évangéliques, et, en particulier, celui des faits miraculeux sur lesquels l'Eglise prétendait asseoir une démonstration rationnelle de sa divine origine, il ne peut plus être question de recourir à l'histoire pour prouver la vérité de la foi chrétienne. La foi doit être indépendante de l'analyse des textes et de la discussion des faits. Aussi l'est-elle ! « A aucun stade de son développement, l'objet de la foi n'est perceptible pour l'historien comme une réalité de fait. La foi a son ordre à lui, et un fait peut être faux pour l'histoire et cependant demeurer vrai pour elle. » (A. Loisy). Nous avons ainsi le fidéisme de la

dernière heure, celui que M. Hébert appelle *le fidéisme historique*. Ce qu'il y a d'intéressant pour nous dans cette forme du fidéisme catholique, c'est qu'il tend à se rapprocher du fidéisme protestant. La foi religieuse et la connaissance sont encore étroitement liées, souvent même confondues, mais il y a un effort pour intérioriser la foi. Elle devient un acte de l'homme tout entier, « jugeant avec toute son âme la valeur de la doctrine religieuse qui lui est offerte ». Le dogme est envisagé du dedans, accepté par le cœur, et non plus seulement par une adhésion formelle de l'esprit. Cependant, la foi ne cesse d'être confondue avec la croyance et considérée dans son rapport avec les données de nos facultés naturelles. Le problème auquel ce fidéisme répond est bien toujours le même : celui de la connaissance religieuse, et de son mode. Le problème du salut et de ses conditions subjectives lui demeure totalement étranger.

3. Le fidéisme protestant

Ce que nous avons dit des deux fidéismes précédents, nous permettra de définir avec plus de précision la position adoptée par le fidéisme protestant. Cette théorie a surtout été exposée et défendue par M. E. Ménégoz. Les ouvrages de ce théologien contenant tout ce qui a été écrit d'important sur ce sujet, c'est à eux que nous aurons exclusivement recours.

Le fidéisme philosophique est essentiellement une attitude intellectuelle et un acte moral de l'esprit qui se confie en lui-même et reconnaît à ses postulats une valeur objective. La foi dont il est question est bien un acte de confiance, mais elle ne nous fait pas sortir du domaine de la connaissance. Le problème auquel le fidéisme philosophique s'efforce de répondre est d'ordre psychologique et non religieux. Il s'agit en fait d'une théorie de la connaissance, d'un effort pour déterminer par quelle voie l'esprit s'élève à la certitude. — Le fidéisme protestant n'est pas une théorie de la connais-

sance. Aussi, est-il inexact de le définir, comme le fait M. H. Bois, « une théorie sur les rapports de la vie et de la doctrine, de la foi et de la croyance ». Il s'agit bien, en effet, d'un rapport, mais d'un rapport d'ordre religieux et non d'ordre psychologique et le terme central n'en est ni la foi, ni la croyance, mais le salut. Ce que recherche M. Ménégos, ce n'est pas une définition des rapports de la foi et de la croyance, mais une détermination des conditions subjectives du salut. La foi et la croyance sont étudiées, non dans leur connexion et leurs rapports de dépendance, mais dans leur relation avec le salut. « Le fidéisme comme tel n'a pas de théorie de la connaissance, dit M. Ménégos. Chaque fidéiste peut avoir la sienne ; s'il est théologien, il cherche à la formuler ; mais le fidéisme n'est solidaire d'aucune de ces conceptions. Il n'est pas une philosophie ; il est une religion. Il enseigne la révélation de Dieu concernant notre salut. Il prêche l'Evangile de Jésus-Christ — le salut par la foi, par la repentance et le don du cœur à Dieu, — et il laisse aux psychologues la tâche d'élaborer une théorie sur les opérations mentales par lesquelles nous nous approprions nos croyances et nous nous déterminons pour la vie divine. » (T. III, p. 497). Le fidéisme protestant se place résolument sur le terrain religieux, et sans méconnaître l'importance pédagogique des doctrines, il affirme qu'aux yeux de Dieu, ce qui nous sauve, ce n'est pas la croyance, mais la foi.

Le fidéisme catholique n'est pas, à vrai dire, une théorie de la connaissance, bien qu'il y confine. Le problème dont il s'occupe est celui des rapports de la foi et de la raison. — Pour le fidéisme protestant, la question de la priorité de la foi sur la raison, ou de la raison sur la foi ne se pose pas. Ici encore, nous devons répéter que le fidéisme protestant est étranger aux problèmes d'ordre épistémologique. Dans sa définition de la foi, il s'oppose directement au crédulisme catholique. La foi est pour lui un acte du cœur, non une opération de

l'intelligence, une consécration de l'âme à Dieu et non une abdication de la raison devant l'autorité absolue de l'Eglise, le mouvement intégral du moi vers Dieu et non l'acceptation crédule de croyances imposées, la repentance et le don du cœur à Dieu et non un simple acquiescement de la pensée à des vérités doctrinales divinement révélées, une détermination personnelle et profonde de l'homme dans ce qu'il a de plus intime et de plus sacré, et non la vénération superstitieuse de doctrines acceptées sans contrôle. — La croyance est historiquement antérieure à l'usage de la raison : telle pourrait être la formule du fidéisme catholique. Ce qui nous sauve, aux yeux de Dieu, ce n'est pas notre croyance, mais notre foi : tel est le fidéisme protestant.

§ II. — Les préliminaires

La brève étude comparée que nous avons faite des différentes formes du fidéisme nous a permis de déterminer sommairement la position et les attributs respectifs de chacune d'elles. Nous pouvons maintenant concentrer toute notre attention sur le fidéisme protestant, ou, plus précisément encore, sur le fidéisme de M. Ménégos.

1. Les raisons de notre étude

Plusieurs raisons nous ont décidé à faire de la théorie fidéiste du salut le sujet de notre thèse.

C'est d'abord la reconnaissance que nous inspirera toujours à l'égard de M. Ménégos le souvenir de notre premier contact avec sa pensée. Les dispositions dans lesquelles nous nous trouvions alors contribuèrent à donner à l'impression qu'elle fit sur nous une force toute particulière. La désagrégation de notre croyance enfantine et la ruine de notre confiance dans la dogmatique de nos chants religieux nous avaient jeté dans un trouble profond. Nous nous demandions avec une grande an-

goisse s'il nous était encore permis de poursuivre des études que pourtant nous aimions. Que pourrait-il y avoir de plus passionnant, en effet, que la théologie, la science des origines et de la destinée humaines, la contemplation des raisons de vivre, d'agir et d'espérer ? Mais ce qui nous est maintenant une joie faisait alors notre tourment. Chrétien, nous ne pouvions plus l'être selon les vieilles formules apprises dans notre enfance ; et, malgré les aspirations de notre âme vers une vie plus sainte, et l'élan de notre cœur vers le Dieu caché, nous croyions faire partie de l'innombrable cohorte de ceux qui ont perdu la foi, et avec elle, toute vraie raison de vivre. Mais quand l'âme troublée par le doute, appelle de tous ses vœux la vérité, elle ne peut continuer d'errer. Dieu se sert bien souvent de peu de chose pour lui rouvrir le ciel et lui rendre l'espérance. Ainsi en fut-il pour nous. La formule lapidaire du fidéisme, appropriée aux besoins immédiats de notre esprit, fut pour nous comme une révélation, un jaillissement de pure lumière dans un ciel orageux. Ceux que tourmente le problème de la vie et de la destinée humaines, et à qui fut brusquement arrachée leur confiance en des doctrines longtemps considérées comme l'unique et immuable fondement de leurs espérances, peuvent seuls comprendre la joie débordante de l'homme qui retrouve sous le chaos des dogmes éphémères l'éternelle et vivante vérité : le juste vivra par la foi ! Quel ravissement, quelle sainte ivresse, quel enthousiasme ! Quelle harmonie, quelle sécurité et quelle indicible paix dans cette certitude : Dieu *est*, l'Eternel *est*, la Vérité *est*, la vie de l'homme *est* véritablement ! Notre terre n'est pas le champ du funèbre et dernier sommeil, mais le sillon dans lequel germent d'immortelles moissons ! Qu'importe notre inhabileté à embrasser dans une idée précise et adéquate la vie à laquelle notre foi nous fait participer !

C'est là l'enthousiasme de la première heure. Mais le temps vient aussi de la calme réflexion et des hésitations.

Ce qui ne tarda pas à susciter notre étonnement, ce fut la grande diversité des jugements portés sur le Fidéisme. Nous le connaissions du reste bien mal ; aussi étions-nous très changeant dans les appréciations que nous en donnions. Un jour, préoccupé surtout des conditions subjectives du pardon, nous lui donnions notre plein assentiment ; le lendemain, plus préoccupé de connaître l'essence de la religion chrétienne, nous suspicions la légitimité de ses prétentions. C'est pour mettre fin à cette indécision que nous en avons entrepris l'examen. Et nos recherches, en se poursuivant, nous ont donné la raison de ce vague et indéfinissable malaise que nous ne cessions d'éprouver en pensant au fidéisme. Nos impressions contradictoires nous ont paru avoir leur origine dans la complexité même du fidéisme de M. Ménégos. Loin d'être simple, comme on l'admet généralement, le principe fidéiste répond en fait à deux problèmes d'ordre essentiellement différent ; l'un relatif au salut, l'autre à l'essence de l'Evangile et du christianisme. Dans la pensée de M. Ménégos, le fidéisme n'exprime pas seulement les conditions subjectives du pardon, mais aussi le fond de la religion. « Ce qui constitue l'essence de la religion, ce n'est pas telle ou telle croyance historique ou métaphysique, c'est le rapport de notre vie intérieure avec Dieu, la confiance, l'attachement, le dévouement, *la foi*. » (T. III, p. 21). D'accord sur le premier point, la foi est la seule condition subjective du pardon, on peut ne l'être plus sur le second : la foi exprime toute la substance de la religion. *A priori*, rien ne prouve, en effet, qu'il n'y ait pas un élément de connaissance aussi essentiel que la foi, dans ce rapport de notre vie intérieure avec Dieu. C'est surtout cette question qui a réveillé notre intérêt pour le fidéisme. Du reste, le sujet traité par M. Ménégos est assez important pour alimenter les méditations d'un jeune. Pour peu que l'on ait éprouvé le besoin du salut, on sent cette préoccupation envahir progressivement toute la pensée. Et

bientôt, la certitude naît que si ce problème était dépourvu d'intérêt, aucun autre ne vaudrait la peine d'être étudié. Il ne s'agit pas seulement pour l'âme d'échapper à une condamnation eschatologique ; le problème du salut est singulièrement plus vaste et plus compréhensif : c'est au fond le problème de la valeur de la vie humaine, de l'humanité entière, de la terre et de l'Univers. Souvent, il nous revient à la mémoire cette pensée d'un poète : « Où va, Seigneur, où va la terre dans les Cieux ? » Et à cette interrogation de la pensée inquiète, comme au cri d'angoisse de la volonté asservie par le péché, et à l'appel désespéré du sentiment exaspéré par la vision de la mort, il faut une réponse surhumaine, une certitude émanant de l'infini et qui nous sauve de toutes nos inquiétudes et de toutes nos angoisses. Aussi vaut-il et vaudra-t-il toujours la peine de s'arrêter pour méditer durant quelques heures sur le problème du salut.

2. Le fidéisme et la théologie évangélique moderne

Il y a bien des malentendus auxquels le fidéisme n'aurait jamais donné lieu, si ses adversaires avaient pris la peine de distinguer les principes de M. Ménégos de l'école à laquelle il se rattache. Cette regrettable confusion s'explique cependant. « C'est, en effet, la théologie évangélique moderne qui a fourni les instruments pour mettre en lumière l'Évangile authentique du Christ et pour le dégager des erreurs de l'orthodoxie catholique et protestante. » (III, p. 501). L'hétérodoxie de M. Ménégos a certainement aussi favorisé cette confusion. Il est si difficile de faire le départ entre la vérité et l'erreur, quand il s'agit d'un adversaire. Il y faut une sympathie que l'on ne rencontre malheureusement pas toujours chez les théologiens. Ajoutons que les exagérations de langage et de pensée de M. Ménégos ont sûrement contribué à égarer ses antagonistes. Dans les écrits de ce professeur, il est souvent question de *théologie fidéiste* et une

théologie suppose tout un système d'idées, toute une construction dogmatique. Le rapprochement a dû se faire tout naturellement dans l'esprit des adversaires entre les idées évoquées par cette expression et les théories modernes professées par M. Ménégoz. Et peut-être, est-ce surtout dans la confusion que le fidéisme lui-même fait entre le problème de la justification et celui de l'essence de la religion chrétienne qu'il faut trouver la raison de la plupart des malentendus. — Il n'en reste pas moins, cependant, que le fidéisme se distingue nettement de la théologie évangélique moderne dont elle n'est qu'un résultat. « On peut avoir des idées dogmatiques, historiques, exégétiques divergentes, et cependant adhérer d'un commun accord à la doctrine du salut indépendamment des croyances. On peut, à la rigueur, signer tous les articles du symbole des apôtres, et cependant ne faire dépendre la grâce de Dieu que d'un mouvement religieux de l'âme. L'orthodoxie ainsi entendue n'est pas incompatible avec le fidéisme. » (III, p. 502). Et nous dirons : on peut même faire de la connaissance religieuse un élément fondamental de la vie chrétienne et cependant admettre qu'*aux yeux de Dieu* la foi est la seule condition du pardon. Bien des critiques inintelligentes n'auraient jamais été formulées, si l'on s'était d'abord livré à une étude consciencieuse et désintéressée de ce point particulier de la pensée de M. Ménégoz. Le fidéisme ne participant plus *a priori* au discrédit de la théologie évangélique moderne, on se fût, il est vrai, rendu la tâche beaucoup plus ardue..., mais combien plus loyale aussi ! Et peut-être moins aveuglé par l'ignorance ou le parti-pris, reconnaissant que le fidéisme peut, en réalité, s'allier avec les affirmations dogmatiques les plus conservatrices, n'aurait-on pas écrit une parole aussi injuste et inconsidérée que celle-ci : « Le courant qui emporte certains intellectuels vers la négation des doctrines et de leur importance, c'est le fidéisme. » (E. Doumergue, *Le christianisme*, 13 septem-

bre 1912). Il eût été aisé, avec un peu de perspicacité et de sympathie de voir que théologie moderne et fidéisme supposent deux attitudes bien différentes. La théologie n'engage à rien. On peut être excellent théologien, habile à manier la dialectique et la méthode historique, et n'être pas religieux. On ne peut être fidéiste convaincu sans être chrétien.

3. Le fidéisme et le symbolisme

Les rapports du fidéisme et du symbolisme ont été si souvent formulés que nous ne nous y arrêterons pas bien longuement. Si nous y revenons, c'est parce que nous avons cru trouver dans l'association de ces deux courants de pensée la preuve de la complexité du fidéisme de M. Ménégoz. Plus nous y réfléchissons, plus nous sentons s'affermir en nous la conviction que la cause profonde des malentendus doit être cherchée dans cette regrettable confusion de l'essence de la religion avec les conditions subjectives du pardon. Disons-le d'emblée, le fidéisme ne s'est trouvé lié au symbolisme que parce que M. Ménégoz l'a bien voulu. Strictement limité à son objet, le fidéisme n'eût jamais rencontré le symbolisme. M. Ménégoz nous en fournit lui-même la preuve quand il déclare le principe du salut par la foi seule *indépendant de toute théorie de la connaissance*.

Mais alors, peut-on nous objecter, comment rendre compte de cette étroite association des deux théories ? Pourquoi MM. Sabatier et Ménégoz les ont-ils toujours considérées comme se complétant mutuellement ? C'est ce que nous allons nous efforcer de montrer. Relevons tout d'abord qu'il n'y a rien de bien nouveau dans le fait que des penseurs préoccupés d'objets diamétralement opposés aboutissent sur certains points aux mêmes conséquences. Nous ne devons donc nullement nous étonner de voir le fidéisme et le symbolisme se tenir à égale distance des anciens partis dogmatiques. A y regarder de près, les voies par lesquelles ils arrivent aux mêmes

conclusions sont, du reste, bien différentes. Le symbolisme rejette l'orthodoxie parce qu'elle fait du christianisme une religion révélée dans sa forme comme dans son fond, le fidéisme le repousse parce qu'elle prête aux dogmes une vertu salutaire. Le symbolisme répudie le libéralisme parce qu'il nie la révélation et fait du christianisme le produit de la réflexion humaine ; le fidéisme s'en écarte parce qu'il ignore le pardon gratuit, le salut par la foi et fait de la sincérité et de l'amour les seules conditions du salut. Sans doute, il y a de part et d'autre l'usage des mêmes méthodes historique et psychologique. Mais l'objet de la pensée est d'ordre essentiellement différent. L'un est d'ordre religieux : c'est le problème des conditions subjectives du salut ; l'autre est d'ordre épistémologique : c'est le problème de la connaissance religieuse. — Cependant non seulement les conséquences des recherches et les méthodes employées sont les mêmes, mais les résultats obtenus sont également identiques : le fidéisme, comme le symbolisme, repose sur une théorie de la subjectivité de toute connaissance religieuse ! Le fait est incontestable ; mais c'est précisément lui qui va nous fournir la preuve de la regrettable confusion commise par M. Ménégoz. Les résultats ne sont identiques que parce que le fondateur du fidéisme a franchi les limites de son sujet : les conditions subjectives du salut, et s'est introduit, sans s'en douter, dans le domaine de la connaissance religieuse. *L'identification de la foi qui sauve avec l'essence de la religion est une conclusion épistémologique*, et une conclusion qui n'a rien de certain. Rien ne prouve, en effet, qu'il n'y ait point, dans le christianisme, un élément de connaissance aussi essentiel que la foi. Cet élément peut être symbolique et n'avoir qu'une valeur pédagogique ; peu importe, pourvu qu'il soit définitivement acquis. Nous y reviendrons plus tard. Et même, si nous arrivions à la conviction que nous nous sommes trompés sur ce point particulier, il n'en resterait pas moins que M. Ménégoz

a commis une faute de logique en passant d'un domaine dans un autre. Il suffit de connaître les origines de sa pensée pour en être convaincu. Ici, c'est une opposition radicale avec les préoccupations qui ont donné naissance au symbolisme de Sabatier. « M. Sabatier, dit Massébieu, sans espérer qu'on puisse jamais déchirer ici-bas le voile de la vérité religieuse, cherchait avec un respectueux amour à le rendre de plus en plus transparent. L'initiative de M. Ménégos partait d'un principe différent. Il avait connu le sentiment profond d'un châtiment mystérieux et redoutable, juste conséquence du péché, et auquel, puisque le péché est universel, nul ne peut échapper si Dieu ne lui pardonne. D'où la suprême importance de connaître les conditions que Dieu met à ce pardon, les conditions du salut. » (*Annales de bibliographie théologique*, 1900, n° 7). Et ce que dit M. Vaucher fait saisir plus précisément encore l'opposition irréductible des deux théories en question. « La préoccupation initiale du symbolisme a été historique et philosophique ; celle du fidéisme a été beaucoup plus dogmatique que M. Ménégos ne le croit. M. Sabatier, préoccupé de voir l'histoire ruiner ce qu'il avait cru, a cherché une théorie de la connaissance et une manière d'obéir aux exigences de sa conscience scientifique, en sauvegardant le contenu religieux de sa foi. M. Ménégos est parti, j'en suis persuadé, d'une toute autre préoccupation. Ayant grandi dans un milieu strictement orthodoxe, sa tournure d'esprit l'a conduit de bonne heure à faire de la doctrine à laquelle il adhérait une construction élevée à l'aide de la logique. Mais peu à peu, il a senti un certain malaise dans cette construction logique et l'on en peut trouver quelques traces dans plusieurs articles du « *Témoignage* ». Il y produit parfois l'impression d'un orthodoxe qui n'est plus bien sûr des positions qu'il défend. La rencontre d'une critique historique, avec laquelle il n'avait eu jusque-là que peu de contact, amena brusquement l'évolution à son terme,

et il écrivit les « *Réflexions sur l'Evangile du salut* ». Le ressort de l'évolution était tout autre que pour M. Sabatier. La préoccupation de celui-ci était de trouver le moyen de garder tout ce qu'il pouvait de la foi ancienne; M. Ménégos, au contraire, a éprouvé, avant tout, le besoin d'écarter ce qu'il ne croyait pas pouvoir conserver. » (Lettre inédite). L'opposition des points de départ et des chemins parcourus est donc radicale. Elle ne l'est pas moins dans l'objet de leurs investigations, nous l'avons déjà dit. Rien ne légitime donc cette connexion intime que l'on s'est plu à relever dans les théories des deux théologiens. En réalité, le fidéisme authentique et conséquent, celui qui borne ses prétentions à la détermination des conditions subjectives du pardon, n'est pas davantage lié au symbolisme qu'à toute autre théorie de la connaissance religieuse. Et il faut considérer comme une inconséquence fâcheuse la confusion du problème de la justification, avec celui du fond de la religion. La seconde question aurait dû être examinée pour elle-même, et indépendamment de la théorie du salut par la foi seule. Nous sommes donc autorisé à examiner le fidéisme dans ses deux aspects : le fidéisme et les conditions subjectives du pardon ; le fidéisme et les éléments essentiels de l'Evangile. C'est le travail auquel nous allons maintenant nous livrer.

PREMIÈRE PARTIE

Le Fidéisme et les conditions subjectives du Salut

OU

LE PARDON PAR LA FOI

Il y a pour tous les problèmes repris par les générations successives des expressions que l'usage a consacrées et dans lesquelles chaque penseur verse, à son tour, le contenu de ses réflexions. Mais la différence des époques, des milieux et des natures revêt chaque pensée de nuances particulières. Souvent délicates et subtiles, elles échappent facilement au lecteur superficiel. La différence des points de vue auxquels se placent les penseurs, l'aspect particulier sous lequel ils envisagent le problème étudié nécessitent également une attention d'autant plus soutenue que la question envisagée a été plus souvent reprise. Il vaut donc la peine de commencer l'examen d'un sujet comme le nôtre par une sérieuse analyse des termes employés et de la position adoptée par M. Ménégos. L'étude de la formule fidéiste et du point de vue qu'elle suppose fera donc l'objet de notre premier chapitre. Dans le second, persuadé que pour comprendre et évaluer une théorie, il ne suffit pas de l'envisager en elle-même, nous tâcherons de la replacer dans son milieu, d'en déterminer les origines et de la suivre au cours des difficultés qu'elle a rencontrées dès son apparition. Cette tâche, nous ne croyons pouvoir la réaliser qu'en l'abordant avec une réelle sympathie et la conviction que si un penseur a consacré toute sa vie à la défense d'une idée, c'est qu'elle en valait la peine.

CHAPITRE PREMIER

Exposé analytique du fidéisme

Il y a dans les définitions du fidéisme des exagérations manifestes ; les unes sont dues au caractère polémique dont M. Ménégos a revêtu sa pensée et ne portent guère à conséquences ; les autres, plus graves, proviennent d'une confusion que nous avons déjà sommairement fait ressortir. Nous n'y reviendrons pas dans ces deux premiers chapitres. Nous ne voulons maintenant envisager le fidéisme qu'au point de vue des conditions subjectives du salut.

« Nous sommes *sauvés* par la *foi* seule, *indépendamment* des *croyances*. » Cette brève formule mérite un sérieux examen. Arrêtons-nous donc à chacun des termes qui la composent et efforçons-nous d'en saisir le véritable sens, non pas celui qu'ils nous plairait de leur donner, mais celui qui répond vraiment à la pensée de M. Ménégos.

§ I. — La notion fidéiste du salut

« C'est de la *notion* du salut, de l'*idée* du salut que je me propose de parler, et non des *conditions* du salut. La question que je traite n'est pas celle-ci : comment pouvons-nous être sauvés ? Que nous faut-il faire pour être sauvés ? Mais celle-ci : En quoi consiste le salut d'après l'enseignement de Jésus-Christ ? Comment Jésus s'est-il

représenté le salut qu'il a prêché ? » Telle est la façon dont M. Ménégos lui-même pose le problème dans son premier volume des « *Publications diverses sur le Fidéisme* » (p. 387). Dans cette étude, il montre comment, sous l'influence de divers facteurs et en particulier de la pensée grecque, la conception eschatologique du salut, telle que la professaient Jésus et ses premiers disciples, s'est peu à peu transformée en la notion idéale d'une félicité céleste après la mort. Cette idée est le fond des espérances de M. Ménégos. Pour l'établir avec plus de précision, il concentre toute son attention sur la nature complexe de l'homme. Né pour la vie, il marche vers la mort. Marche d'abord inconsciente et qui commence avec l'éveil de la vie. Mais bientôt, sous l'action de l'Esprit Saint, la lumière jaillit dans la conscience. L'homme se sent dominé et conduit par une puissance mystérieuse et redoutable. Esclave du péché, il a cependant conscience d'être l'auteur responsable de ses actes. Coupable, il se sait condamné et sous la menace d'un châtiment terrible. Troublé jusqu'au plus profond de son être, il mesure alors d'un regard toute l'horreur de sa situation. Il ne peut échapper à la terrible constatation que la vie s'en va, que c'en sera bientôt fait de la lumière intérieure. La terreur de la mort succède à l'angoisse du péché. « Le salaire du péché, c'est la mort. ». « Qu'est-ce que la mort ? Nous n'arriverons jamais à mesurer toute l'étendue de cette terrible réalité !... Que sera la mort dans toute sa plénitude ?... Notre âme frissonne à cette pensée, et cependant, elle ne saurait s'en défaire, car l'esprit de Dieu ne cesse de la confirmer par la conscience » (I, p. 7). Cette lugubre et effrayante vision arrache à l'homme un cri désespéré, un appel déchirant vers la délivrance. « Ce sont d'une part les misères de cette vie, jointes au témoignage intérieur de la culpabilité et aux appréhensions d'une juste condamnation, et, d'autre part, notre sentiment bien vif d'être créés pour la vie et non pour la mort, pour la félicité et non pour

la souffrance, qui éveillent en notre cœur l'aspiration après la délivrance, après le salut. *Nous voulons vivre, vivre heureux, vivre éternellement.* Toute la notion du salut se résume dans ces mots. » (I, p. 7).

Le salut, c'est donc tout d'abord la certitude d'échapper à la sentence de mort que le sentiment de notre culpabilité faisait peser sur nous. Cependant, il a aussi un côté positif. La conséquence du péché, c'est la mort, mais la mort provoquée par l'éloignement de la source de la vie. Le salut a précisément pour résultat de nous ramener à Dieu et de rétablir la communion de notre âme avec l'Esprit Saint. « Dieu est la source de la vie ; c'est dans la communion avec Lui, que nous trouvons la vie, et cette vie est le salut. »

Telle est, dans ses grands traits, la notion du salut d'après M. Ménégoz. Mais cette pensée, si claire, tant qu'il s'agit d'en énumérer les aspects les plus importants, ne se laisse pas aisément ramener à l'unité. A un certain moment des efforts que l'on fait pour la mieux saisir, on a l'impression de se trouver en présence de trois conceptions juxtaposées.

Parlant des progrès réalisés dans la connaissance des conditions subjectives du salut, M. Ménégoz ajoute en note : « La notion du salut a également suivi un développement progressif. Très matérielle à l'origine, elle n'avait guère trait qu'au bien-être individuel et matériel. Toutefois, elle contenait en germe un principe supérieur, qui devait la faire sortir de cet état embryonnaire. Sous l'influence du prophétisme, la notion du salut se spiritualise et donne naissance à l'attente du règne messianique, où les éléments spirituels et matériels se trouvent entremêlés. C'est l'époque de la fermentation qui dura jusqu'à la venue du Christ. Jésus porta les regards de ses disciples vers un royaume « qui n'est pas de ce monde », vers « la maison du Père », vers le ciel, et, sous l'influence de l'enseignement chrétien, se développa la notion idéale de la félicité éternelle dans la commu-

nion avec Dieu. » Voilà la première conception nettement exposée dans ses origines et sa nature. « Le salut, c'est la vie éternelle et bienheureuse, sans péché ni souffrance », la félicité céleste.

Mais dans la même note, nous lisons encore : « Il serait cependant erroné de ne rapporter la notion du salut qu'à la vie future. Grâce à sa communion avec Dieu et à son espérance de la vie éternelle, le croyant jouit du salut par anticipation et dans une mesure plus ou moins grande au milieu des misères de cette vie » (I, p. 26-27). Le chrétien se sent, dès cette vie, en possession du salut. Il est sauvé virtuellement. « La notion du salut embrasse la vie de l'homme toute entière. » Il ne s'agit plus ici d'un salut après la mort, mais d'un salut présent. C'est un des aspects de la notion johannique du salut.

D'autres passages nous donnent encore une conception légèrement différente. Le salut est cette fois confondu avec le moment où l'âme se sent délivrée de la puissance du péché, des terreurs de la condamnation et de la mort. Le salut est alors le pardon, la justification. Justification, pardon et salut sont des synonymes (cf. I, p. 16, note 1). Cette idée est corroborée par l'insistance que met M. Ménégos à relever l'immense influence du dogme de la justification par la foi, au début de l'ère chrétienne, avec saint Paul, plus tard avec Luther. Avec cette notion du salut, nous nous trouvons placés, non plus au terme de l'existence terrestre, ni durant le cours de cette existence, mais au principe même de la vie chrétienne. C'est le moment précis où l'homme est remis dans l'ordre et rétabli dans la communion avec Dieu.

Ce serait pourtant une erreur de parler de trois conceptions différentes. L'idée centrale de M. Ménégos est nettement eschatologique. La preuve nous en est fournie par son attitude à l'égard du christianisme social. Tout en appréciant ses représentants, il leur reproche de ne pas prêcher une bonne nouvelle accessi-

ble à tous. Le chrétien a certes un devoir pressant à remplir sur la terre. Mais son espérance suprême est ailleurs, dans un monde à venir et dans une félicité où il sera introduit après sa mort (Cf. II, p. 50-74).

L'idée qui nous a paru rendre possible une synthèse de la pensée de M. Ménégos est plutôt négative : être sauvé, c'est avoir la certitude que l'on est à l'abri du terrible châtement encouru par le péché : la mort, rupture définitive des relations de l'homme avec Dieu. Cette idée nous aide à comprendre que le salut puisse être identifié avec la justification, le pardon et la jouissance anticipée de la félicité éternelle. Par la foi, l'homme sait qu'il échappe dès maintenant aux conséquences futures de son péché, à la condamnation après la mort. La conception traditionnelle que M. Ménégos a gardée de la peine du péché, d'une sanction qui vient du dehors (III, p. 231), d'un châtement juridique nous donne bien l'impression que l'idée prédominante de sa conception du salut est plutôt négative. Pour donner corps à notre impression, nous dirions volontiers : la communion de l'âme avec Dieu, la vie et la félicité éternelles, sont *les conséquences du salut*, les biens réservés à l'homme *qui échappe à la condamnation*.

Quoi qu'il en soit, la notion que M. Ménégos a conservée du salut est bien nettement traditionaliste. C'est à peine si elle a subi l'influence du christianisme social. M. Ménégos parle bien d'un devoir social du chrétien, mais cette idée ne fait pas corps avec sa conception. Le fait se comprend du reste fort bien, si l'on tient compte de l'époque à laquelle appartient M. Ménégos. « *Les Réflexions sur l'Evangile du salut* » sont bien antérieures au mouvement de pensée contemporain. Il n'y a rien d'étonnant au fait que sa conception ne se soit pas dégagée du traditionalisme. *Eschatologique*, elle est encore exclusivement *individualiste* et essentiellement *statique* : c'est l'idée du repos, de la béatitude offerte à l'homme dès son départ de cette vie. Aussi manque-t-elle de souffle, de mouvement et d'ampleur.

§ II. — La notion fidéiste de la foi

La connaissance du salut est évidemment nécessaire à l'homme. Elle répond à la nature raisonnable de son esprit soucieux de vérité et de clarté. Mais elle est le plus souvent le résultat de ses méditations prolongées sur la délivrance dont il a été l'objet. Aussi, ce qui lui importe avant tout et par dessus tout, est-ce bien plutôt la connaissance des conditions à remplir pour être sauvé. Dans sa détresse, l'homme a l'intuition qu'il existe une délivrance. Il en ignore la nature, mais il ne peut s'empêcher de croire qu'elle lui serait accordée, s'il pouvait se mettre dans les conditions voulues pour l'obtenir. Aussi le cri qui s'échappe de son cœur se rapporte-t-il moins au salut, qu'à lui-même : que faut-il que *je* fasse pour être sauvé ? Ce qu'il veut savoir, c'est ce que lui-même doit faire. Plus tard, quand la délivrance aura libéré son esprit de toute crainte, il pensera à ce que Dieu a fait pour le sauver. Il arrivera à la certitude que bien longtemps avant le moment décisif de la repentance et du pardon, Dieu le cherchait avec amour, allumait dans son cœur le feu du repentir et la lumière de la foi. Il demeurera convaincu que Dieu a commencé lui-même tous les actes que lui a dictés son besoin de délivrance. Mais à l'heure des déchirants appels vers l'inconnu, c'est à l'acte qu'il doit personnellement réaliser que vont toutes ses pensées. Et c'est cet acte bien précis que M. Ménégos a voulu analyser. Il est nécessaire, pour couper court à tout malentendu, de se bien pénétrer de cette idée. M. Ménégos n'ignore pas plus qu'un autre que le salut suppose *deux ordres de conditions : les unes objectives*, résultat d'une action de Dieu sur nous, par le moyen de ceux qui nous ont précédés, tout particulièrement par les prophètes et par Jésus-Christ, par le moyen aussi, de ceux qui nous entourent et qui nous ont transmis la connaissance qu'ils avaient de Dieu et du salut ; *les autres subjectives*, liées à une détermination personnelle

de nous-même, à un mouvement de notre âme vers Dieu. Cependant, *le second ordre est le seul qui l'intéresse en tant que fidéiste*. Il abandonne à d'autres recherches le soin de définir l'œuvre de Dieu, de Jésus-Christ, de la pensée humaine, pour répondre exclusivement à cette question : « Que faut-il que *je* fasse pour être sauvé ? » Et comme les croyants de toutes les époques, il entend dans son cœur la réponse que Dieu adresse à tous les hommes : « Crois, et tu seras sauvé. » Mais ce mot est souvent pris dans un sens extérieur, formel ; aussi importe-t-il d'en exprimer le contenu sous une forme restrictive et explicative. D'où la formulé du fidéisme : « Nous sommes sauvés *par la foi seule*, indépendamment des croyances. » *La foi* est donc vraiment la *seule condition* que l'homme doit *absolument* remplir pour être sauvé. « La foi est la *condition unique*, mais aussi la *condition absolue* du salut. » Et la foi n'est pas un acte formel de l'esprit, une simple adhésion intellectuelle à une croyance, mais un acte de l'homme tout entier, une détermination essentielle de toute sa personne, un mouvement de totalité de son cœur vers Dieu. « Celui qui consacrera son âme, son esprit, son cœur, son moi à Dieu, aura le pardon des péchés, la vie et la félicité éternelle » (I, p. 16). « Donner notre cœur à Dieu, lui consacrer notre vie, lui offrir en sacrifice ce que nous avons de plus précieux, lui rester fidèle jusqu'à la mort, nous en remettre entièrement, pour le pardon des péchés et le salut éternel, à sa divine miséricorde : voilà la foi religieuse, la foi qui sauve » (I, p. 111). La foi est donc un acte de confiance, mais aussi un mouvement qui engage toute notre vie ; c'est le don, ou l'abandon de toute notre vie à Dieu. Et il ne faudrait pas voir dans cette foi une œuvre méritoire, l'idée d'un salut par le sacrifice, l'amour, la sincérité, ou la fidélité. M. Ménégos insiste à maintes reprises sur la gratuité du salut : « La justice obtenue par *la foi est un don absolument gracieux*. Il n'y a pas un atome de mérite du côté de

l'homme... La foi est un moyen de salut et non pas une vertu méritoire substituée à la vertu méritoire des œuvres » (II, p. 187). M. Ménégoz avait trop le sentiment de la profonde misère de l'homme dominé par le péché, menacé par la mort éternelle, pour s'attribuer le mérite de son salut. Il ne s'attribue même pas le mérite de sa foi. La foi est pour lui le résultat d'une œuvre commencée en nous par la mystérieuse action de l'Esprit Saint. « La foi religieuse est le produit d'une action de l'Esprit de Dieu immanent dans l'esprit de l'homme. Elle est une création de la grâce, une œuvre divine. » Dieu éveille le repentir de l'homme et suscite sa foi. Il commence, et l'homme achève... ou n'achève pas. Car à côté de la grâce de Dieu, il y a la liberté de l'homme. « L'homme reste un être libre ; sa liberté, loin d'être anéantie par la grâce, est amenée à la vraie possession d'elle-même. *Servire Deo libertas est.* Dieu, par sa grâce, donne à l'homme le pouvoir de rompre avec le mal et de se vouer au bien. Mais *Il lui laisse la précieuse faculté de se déterminer lui-même.* » C'est pour marquer cet aspect de la foi, que M. Ménégoz emploie les expressions déjà relevées : consécration de l'âme à Dieu, don du cœur, détermination de l'homme qui s'attache à Dieu, mouvement du moi vers Dieu. Il n'y faut pas voir l'idée d'une œuvre méritoire. Tout vient de Dieu : la vie de l'homme, l'énergie morale qui forme la substance du repentir et de la foi, la force qui porte l'homme vers Dieu. Mais il y a de la part de l'homme une détermination formelle, absolue et de laquelle dépend le pardon et le mouvement de la grâce divine dans son cœur. Il doit vouloir que l'Esprit Saint achève en lui l'œuvre commencée.

Cette détermination intérieure que M. Ménégoz appelle la foi n'est pas un fait simple, une entité indivisible, mais une synthèse vivante à laquelle participent toutes les facultés de l'homme : l'intelligence et la volonté aussi bien que le sentiment et la conscience. Et cette synthèse comprend deux moments intimément unis, mais cepen-

dant distincts : un acte et un état. — « L'acte pur et simple est le mouvement du moi vers Dieu. C'est à ce mouvement que se rapporte la promesse du pardon. Que ce mouvement soit plus ou moins conscient, plus ou moins énergique, pourvu qu'il soit vrai, sincère, réel, et Dieu lui accorde gratuitement la rémission des péchés, la vie, le salut » (I, 17). A l'analyse, cet acte nous apparaît comme étant composé de *deux éléments* : l'un plutôt négatif, *la repentance* ; l'autre, essentiellement positif, *la consécration*. Nous disons que le caractère prédominant de la repentance est *plutôt* négatif ; mais il contient déjà en germe le mouvement de la consécration. Bien compris, le repentir chrétien ne livre pas l'homme à lui-même, mais le met en face de Dieu ; ce n'est pas le sentiment d'avoir failli au devoir seulement, mais le déchirement profond du cœur qui se sent éloigné de Dieu. Et cette douleur filiale préside déjà à l'achèvement de l'acte de foi commencé en nous par Dieu. Cet acte a pour conséquence la certitude du salut, la joie, la paix dans la communion de l'âme avec Dieu. — Cet acte initial, rapide comme un éclair dans un ciel nuageux, est appelé à se répéter, ou mieux, *à durer*. Aussi, la foi se transforme-t-elle immédiatement en *un état* de consécration permanente. « C'est là, le second élément constitutif de la foi. La foi est l'union avec Dieu, avec la source de toute vie, de toute force, de toute grâce ; et c'est de Dieu qu'elle tient sa puissance. Elle se trouve ainsi à la base de toute la vie religieuse et morale. Elle est le principe de la sanctification, la source des bonnes œuvres, la condition première de tout progrès spirituel » (I, p. 18). La foi ainsi entendue se confond presque avec le salut. Un seul attribut l'en distingue : l'élément de détermination qu'elle contient toujours. Mais l'union est devenue si intime qu'il n'y a apparemment plus de distinction entre l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme. Tout l'effort de l'homme consiste à maintenir son âme tournée vers Dieu et son cœur largement ouvert à l'action de

son Esprit. Le développement et le progrès de la vie sont assurés par la circulation de la vie divine en lui. La force et la lumière jaillissent des profondeurs même de Dieu ; et sous leur action, la conscience s'éclaire et s'affine, le sentiment s'épure et gagne en intensité, la volonté s'affermir et sent croître sa capacité de résistance au mal et d'application au bien, l'intelligence augmente en acuité et en pénétration. Toutes les manifestations de la vie sont ainsi vivifiées par cette communion intime et permanente avec Dieu. Source d'énergie et de chaleur, parce qu'elle nous maintient unis à Dieu, la foi est aussi foyer de lumière : « Quand nous avons consacré notre âme à Dieu, ce fait de notre expérience intime devient l'objet de notre réflexion. Quelles richesses spirituelles ne découvrons-nous pas déjà dans le simple énoncé de cette thèse : le salut par la consécration de l'âme à Dieu ! Chacun de ces mots : Dieu, âme, consécration, salut est une source abondante, inépuisable de connaissances supérieures » (I, 43). La foi assure donc aussi bien le progrès de la pensée religieuse que la sanctification du sentiment et de la volonté. Et l'origine de ce développement organique de toute la vie de l'esprit est dans l'objet même de la foi : Dieu source de toute lumière et de toute vie. Car s'il est un fait évident pour M. Ménégoz, c'est bien celui-là : *la foi a toujours pour seul et unique objet Dieu*. « L'objet de la foi religieuse est Dieu. Les formes sous lesquelles se manifeste cette foi peuvent varier selon les temps, les lieux, les individus. Mais si la foi est réelle, elle se ramène toujours en dernière analyse à la foi en Dieu (I, p. 245). Cette foi peut être plus ou moins lucide, plus ou moins consciente aussi de son divin contenu, son objet n'en est pas moins toujours Dieu. Ce n'est pas parce que nous ne pouvons définir et nommer l'objet de la foi, ou parce que nous nous refusons à user des expressions traditionnelles pour le qualifier, qu'il s'évanouit. Sous la foi claire et explicite du plus audacieux chrétien, comme sous la

foi obscure et inexprimée de l'homme jugé incrédule, mais dont l'âme est toute consacrée à la vérité, à la beauté, à la bonté, à l'idéal, à *l'Esprit*, se retrouve invariablement le même objet : Dieu. — Mais alors, que fait-on de la foi au Christ ? Ecartons d'abord toute possibilité de malentendu. Par la foi, M. Ménégoz entend ce mouvement intérieur de toute l'âme, cette détermination profonde de tout l'être, et non les idées et les croyances que nous pouvons avoir dans l'esprit. Par foi au Christ, il ne peut donc pas être ici question de nos conceptions christologiques, si vraies soient-elles. Elles ressortissent, comme toutes les idées que nous pouvons nous faire sur Dieu, la révélation, l'œuvre du salut, aux *conditions objectives du salut*. La foi au Christ ne peut être que le mouvement intérieur de l'âme vers le Christ, la détermination par laquelle toute notre vie lui est consacrée. Mais, pourquoi exerce-t-il sur nous cette singulière attraction ? Pourquoi se trouve-t-il toujours présent, dans la pensée, à l'heure des grandes déterminations ? N'est-ce pas parce que notre âme a spontanément l'intuition que sa grande figure se dessine sur un fond mystérieux, que sa vie s'alimente à une source cachée, que ce n'est plus lui qui vit, *mais Dieu qui vit en lui* ? En dernière analyse, nous nous consacrons au Christ, parce que Christ se consacre à Dieu, est l'incarnation de Dieu, Dieu fait homme. Et dire que l'objet ultime de la foi, c'est Dieu, ce n'est en rien diminuer la valeur de la foi chrétienne. (Nous disons la *foi*, et non la *croyance*).

Cette analyse de la foi, seule condition subjective du salut, n'exclut du reste pas les modalités que dans la vie concrète elle est appelée à revêtir. « Dans la vie concrète, la foi n'existe pas à cet état pur et simple (foi en Dieu) ; elle revêt chez chaque individu une forme déterminée. Elle se spécialise. » (I, p. 112). — « La foi n'existe pas à l'état nu, abstrait. C'est une force spirituelle agissante, qui, à chaque moment de la vie, s'exprime sous une forme vivante, concrète, déterminée. » (I, p. 210). La

foi de l'auteur de l'épître aux Hébreux revêt, par exemple, trois formes connexes : foi en Jésus-Christ, confiance dans les prophéties, attachement fidèle à l'Eglise. « La foi de Jésus-Christ s'est spécialisée dans sa fidélité à sa vocation. » (Cf. I, p. 46, 102, 343). Mais que l'on remonte à la racine de chacune des spécialisations de la foi, et l'on y retrouvera toujours le même objet : Dieu.

Telle est la foi qui sauve, synthèse vivante et complexe de toutes les facultés de l'homme, détermination profonde de tout l'être, seule condition subjective absolue du salut. Et cet enseignement fidéiste est d'accord avec la pensée intime de Jésus-Christ et avec le témoignage de notre conscience. « Les conditions du salut, que Jésus-Christ a proclamées au nom de Dieu, répondent si absolument à la nature intime de notre être et au caractère du péché, qu'il nous serait même impossible d'en concevoir d'autres. Le péché est la rupture de l'âme avec Dieu, rupture qui entraîne la mort. Il s'en suit que l'homme n'a qu'un seul moyen de retrouver la vie, c'est de retourner à Dieu. Or, ce retour exige un acte intérieur, libre, personnel, correspondant au péché et accompli dans le même domaine central de la vie spirituelle, un acte du *moi* tout entier par lequel l'homme s'arrache au péché et se donne à Dieu. Cet acte est la FOI. » (I, p. 17).

§ III. — La foi et le rôle de la croyance

« Ah ! elle est grande, la joie de celui qui est arrivé à la certitude qu'une erreur de pensée ne saurait le condamner, et que Dieu, pour le recevoir en grâce, ne lui demande qu'une chose : son cœur. Il bénit le Seigneur de lui avoir fait connaître cette bonne, cette excellente nouvelle. Il le glorifie de l'avoir débarrassé du doute, de l'inquiétude, de la crainte. Avec la paix de l'âme, il a trouvé la liberté de l'esprit... Qu'il trouve la vérité ou qu'il la manque, le salut de son âme est assuré. » (I,

p. 39). — Il serait difficile d'affirmer plus catégoriquement l'indépendance du salut à l'égard d'une connaissance religieuse précise, *de doctrines déterminées*. Ce qui nous sauve, devant Dieu, c'est uniquement notre foi. — Ce fait, chacun peut le constater presque journellement autour de soi. Il y a des sages versés dans la connaissance des doctrines religieuses, intellectuellement armés d'un impeccable *credo* et dont la vie ne manifeste aucune délivrance. Tout est resté le même, le cœur et l'esprit. C'est bien la preuve qu'une simple adhésion de la raison aux dogmes, si vrais soient-ils, est loin de suffire au salut. Il y faut cet élan mystérieux de l'âme, ce mouvement de totalité du cœur, cette adhésion intime et indéfinissable de l'être à la seule Puissance qui transfigure les cœurs et les consciences et communique aux dogmes et aux croyances la chaleur de la vie. — Et cette flamme mystérieuse, parfois absente du cœur des sages docteurs, se rencontre bien souvent chez les plus ignorants, les plus petits.

Impossible de s'y méprendre. Le langage est obscur, l'expression embrouillée, les idées confuses, les doctrines rudimentaires, et cependant, la vie est là. On sent que ces âmes sont dans l'ordre, qu'elles sont en relation directe avec le principe de la vie, qu'elles prennent régulièrement et sans effort le chemin qui les conduit à la source des éternels renouveaux. Et cette constatation ne nous maintient pas entre les quatre murs du temple ! Elle nous entraîne souvent bien loin des lieux consacrés, pour nous introduire, à notre profonde stupéfaction, jusque dans les loges franc-maçonniqes. Sans doute, ces cas sont plutôt rares. Cependant, ils existent et nous autorisent à conclure, non seulement que les croyances ne suffisent pas, mais encore qu'elles ne peuvent prétendre à jouer dans l'économie du salut le rôle de conditions subjectives absolues, en d'autres termes, « que nous sommes sauvés par la foi seule, indépendamment de nos croyances. » Il est inadmissible, en effet, que les

conditions subjectives *absolues* aient varié au cours des siècles, « qu'elles aient été autres au temps des prophètes, autres du vivant de Jésus-Christ et autres après sa mort et sa résurrection. Dieu n'est pas un être capricieux, changeant les conditions de sa grâce. Il reste toujours semblable à lui-même. » (I, p. 225). — M. Ménégoz, quand il définit les conditions subjectives du salut, ne se préoccupe pas de leur origine. Il ne se demande pas sous quelle influence l'homme découvre ces conditions et devient capable de les réaliser. Il se place uniquement en face de Dieu et s'applique exclusivement à définir la nature des exigences absolues qu'il impose à l'homme. « Que faut-il que *je* fasse pour être sauvé ? exige une réponse claire, précise, catégorique, *soustraite à toute espèce de doute*. Il me faut pour mon repos, pour la paix de mon âme, pour la joie de ma vie, la certitude d'être en grâce auprès de Dieu et d'entrer à ma mort dans la félicité éternelle. Si je devais vivre dans l'incertitude à ce sujet, je me sentirais malheureux. Mon cœur, ma conscience, ma pensée réclament impérieusement une *certitude absolue* » (II, 563).

Or, ce caractère d'absolue certitude, la croyance ne peut nous l'offrir. Elle est éminemment incertaine, variable, relative. Et cette affirmation n'a rien de fantaisiste. Elle résulte de l'examen attentif des faits. La psychologie nous montre que les éléments de l'expérience chrétienne peuvent être isolés par l'analyse, que les uns ont un caractère absolu, les autres une valeur contingente. L'élément intellectuel, inhérent à toute expérience religieuse, n'est pas aussi simple qu'on le croit volontiers. Il est, au contraire, une synthèse fort complexe d'éléments empruntés, non seulement à l'expérience religieuse, mais aussi à tous les ordres de l'activité rationnelle : science, philosophie, traditions, — souvent même, préjugés, superstitions. L'histoire vient corroborer cette constatation, en nous faisant connaître l'origine, le développement, parfois aussi, la mort des dogmes. Elle enre-

giste, également l'influence exercée à de certaines époques par des concepts philosophiques ou scientifiques. Elle nous fait assister aux luttes souvent douloureuses entre les conceptions naissantes et les dogmes périmés et au triomphe progressif des pensées nouvelles sur les idées anciennes. Une autre considération aurait pu conduire M. Ménégos aux mêmes conclusions : c'est l'analyse interne des progrès de la foi dans leur relation avec ceux de la croyance. La vie de la foi croît en profondeur, en intensité ; son progrès est continu. La croyance croît en étendue, en extension ; son progrès est discontinu ; il se fait par juxtaposition d'idées nouvelles, plus précises. La foi nous fait entrer dans le domaine de l'absolu ; la croyance nous maintient dans le contingent, le relatif. De plus, le progrès de l'un n'assure pas le progrès de l'autre. La foi peut s'élever à des hauteurs singulières et cependant garder sa vieille livrée ; la croyance peut acquérir une précision remarquable et laisser le cœur aussi sec et aussi éloigné de Dieu. Qu'est-ce à dire, sinon que les facteurs du progrès de l'un ne sont pas de tous points identiques à ceux de l'autre ! Ce qui commande le progrès de la foi, c'est, avec la croyance (pas toujours), un facteur d'ordre purement religieux ; ce qui préside au progrès de la croyance, c'est, avec la foi, tout ce qui ressortit à l'activité de l'intelligence : science, philosophie. La foi peut progresser en dehors de tous ces facteurs, indépendamment même de la croyance ; la croyance ne le peut pas. Elle est dépendante du niveau intellectuel de l'époque et du milieu. Et ce n'est pas un paradoxe d'affirmer qu'il n'appartient pas à un homme d'avoir les idées qu'il veut. Aussi, Dieu ne peut-il faire d'un élément aussi indépendant de la volonté de l'homme que la croyance, une condition absolue du salut. La foi seule est un acte essentiellement libre. Elle seule peut mettre en activité les ressorts les plus intimes de notre vie personnelle et nous livrer complètement à l'action de l'Esprit Saint. Elle

seule peut donc être une condition subjective absolue de notre salut. « Ce que je soutiens, dit M. Ménégos, c'est que nos croyances, quelles qu'elles soient — vraies ou fausses — n'entrent nullement en ligne de compte dans le jugement que Dieu porte sur nous... Dieu ne regarde pas à nos croyances, mais à notre cœur. » (I, 262). « Nous sommes sauvés par la foi, indépendamment de nos croyances. »

Et que l'on ne s'y méprenne pas. Il ne s'agit pas, dans la pensée de M. Ménégos, d'une indépendance radicale du salut à l'égard des croyances. Il n'a jamais affirmé que pour être sauvé, l'homme peut se passer de toute croyance. C'est une absurdité qui ne germerait même pas dans le cerveau du moindre élève en psychologie. Il connaissait trop bien leur influence énorme pour ne pas en affirmer la nécessité. « De même que la vie physiologique peut être compromise par la maladie d'un organe en apparence peu important, de même la vie de l'âme peut être compromise par une erreur insignifiante en apparence. Il suffit d'une étude tant soit peu sérieuse pour se convaincre de l'influence des doctrines, vraies ou fausses, sur la conscience de l'homme. » Cette remarque se trouve déjà dans les « *Réflexions sur l'Evangile du salut* » écrites en 1879 (I, p. 40). Ailleurs, nous lisons encore : « Loin de méconnaître l'influence des idées sur les sentiments, la vie, la conduite de l'homme, je considère les idées comme un des plus puissants facteurs de la marche de l'humanité vers le bien ou vers le mal. Leur importance pédagogique ne saurait être exagérée. Les doctrines justes et vraies produisent des effets salutaires et les doctrines fausses exercent une influence néfaste dans tous les domaines de la vie individuelle et sociale. » (I, p. 120). « Les doctrines exercent une puissante action sur les esprits et les consciences ; ce sont des idées-forces, comme on dit aujourd'hui en philosophie, des puissances spirituelles qui, concurremment avec les passions et appétits, gouvernent l'humanité.

Dans le domaine moral, les idées vraies agissent dans le sens du bien, les idées fausses, dans le sens du mal ; et *dans le domaine religieux, la vérité produit la foi qui sauve et l'erreur engendre l'incrédulité, qui est une cause de perdition.* » (II, p. 356-357). Nous avons multiplié à dessein les citations, afin de bien marquer l'importance considérable que M. Ménégos accorde aux croyances. Nous nous trouvons ainsi devant deux ordres d'affirmations antithétiques dont il nous faut maintenant saisir le véritable sens. Et c'est sur l'adverbe indépendamment que nous devons porter toute l'attention. Il suffit d'un léger effort de pensée pour pénétrer la nature de cette antithèse : Nous sommes sauvés par la foi, indépendamment des croyances, et les croyances sont nécessaires à l'éclosion de la foi. Ces deux thèses appartiennent, en effet, à deux ordres bien différents : la première à l'ordre religieux, la seconde à l'ordre historique et psychologique ; avec la première, toute notre pensée est tendue vers Dieu, qui peut seul répondre à cette angoissante question : que faut-il que je fasse pour être sauvé ? Avec la seconde, toute notre attention est concentrée sur l'homme pour découvrir les facteurs qui vont l'amener jusqu'au seuil de cette détermination suprême : la foi. Les conditions subjectives du salut sont immuables, valables pour tous les temps et pour tous les hommes. Elles sont absolues et exigent de la part de l'homme une détermination libre et bien personnelle. La croyance ne possède ni l'une ni l'autre de ces qualités : elle est éminemment relative, toujours sujettē aux doutes. Et dans un certain sens, nous ne sommes pas libres d'avoir les croyances que nous voulons ; les fausses cèdent logiquement le pas aux vraies, quand l'esprit a achevé ses comparaisons. Nous sommes libres d'en rejeter les conséquences, mais nous ne le sommes pas de les rejeter elles-mêmes, quand elles nous paraissent vraies. Il n'en va pas de même de la foi. Détermination absolue et personnelle, elle seule répond aux exigences de Dieu.

Elle seule peut donc nous assurer le salut. *Le salut est religieusement indépendant de la croyance* ; c'est là, la première idée exprimée par le mot « indépendamment ». On peut si l'on veut parler de dépendance du salut à l'égard de la croyance, en tant que la croyance est indispensable à l'éclosion de la foi. Mais il est aisé de s'apercevoir qu'il s'agit alors d'une dépendance d'un tout autre ordre, de nature psychologique, historique, médiate et non religieuse. — Il est une seconde idée exprimée par l'adverbe en question. Dans la formule du fidéisme, le terme central du rapport n'est, nous l'avons déjà dit, ni la foi ni la croyance, mais le salut. Cependant le mot indépendamment peut se rapporter aussi à la foi, et s'y rapporte bien, en effet. Toutefois, le sens n'est pas celui qu'on lui prête ordinairement : foi religieusement indépendante des croyances, mais bien : *foi psychologiquement indépendante de doctrines déterminées*. Il ne faut pas oublier que la doctrine visée est l'orthodoxie. Or, qu'affirmait-elle ? Deux choses, nous semble-t-il : le salut est religieusement dépendant des croyances ; la foi est psychologiquement dépendante des *croyances orthodoxes*. Le fidéisme a pris le contrepied de ces deux thèses, et peut se résumer ainsi : 1° Nous sommes sauvés par la foi seule ; 2° le salut est *religieusement* indépendant des croyances ; 3° la foi est *psychologiquement* indépendante de *croyances déterminées*. Les doctrines nécessaires à l'éclosion de la foi peuvent être orthodoxes, ou hétérodoxes. La psychologie, l'histoire et la dialectique diront où est la vérité. Le fidéisme n'a pas à répondre à ce problème. Il lui suffit d'avoir répondu à l'appel de toutes les générations : Que faut-il faire pour être sauvé ? Nous sommes sauvés par la foi seule, détermination absolument libre de ce qu'il y a en nous de plus intimement personnel.

CHAPITRE II

Les origines et les destinées du Fidéisme

Il nous paraît bien difficile de juger équitablement le fidéisme, si l'on ignore tout de ses origines et des circonstances dans lesquelles il a été formulé. Il y avait donc pour nous un intérêt capital à connaître l'histoire de la pensée fidéiste. Et ce qui nous a engagé à faire ces recherches, c'est bien moins le charme du reste incontestable des études psychologiques, que le désir de serrer d'aussi près que possible la théorie de M. Ménégoz. Il ne faut pas être bien compétent en psychologie, pour savoir que la forme et généralement aussi le fond de la pensée doivent bien souvent autant à la nature et à l'éducation des chercheurs qu'à leur patient labeur. Chaque système d'idées a sans doute sa valeur en lui-même. Mais il tient parfois aussi une bonne part de son importance des conditions dans lesquelles il a été formulé. Telle théorie, à laquelle nous sommes aujourd'hui tentés de prêter peu de valeur, a jadis légitimement occupé la première place dans les préoccupations intellectuelles et n'a perdu de son actualité qu'en s'infusant, pour ainsi dire, aux générations nouvelles. Et ne serait-on pas porté à juger peu équitablement le fidéisme et à trouver qu'on lui a décidément accordé trop d'importance, si l'on en était réduit, pour se prononcer sur sa valeur, aux impressions qu'il nous fait aujourd'hui ? La pensée de M. Ménégoz nous paraît si simple, que nous comprenons difficilement les polémiques qu'elle a suscitées. L'histoire est là, cepen-

dant, pour nous dire quel changement s'est opéré dans la pensée religieuse, depuis trente-cinq ans. Notre jugement sera moins facilement sujet à l'erreur, si nous connaissons le travail intime qui a présidé à cette doctrine de combat. Nous comprendrons plus aisément pourquoi cette théorie, qui aurait pu passer pour un axiome, a revêtu ce caractère polémique. Arrêtons-nous d'abord aux origines psychologiques et religieuses du fidéisme, nous examinerons ensuite les principales objections qui lui ont été faites.

§ 1. — Les origines psychologiques et religieuses du Fidéisme

Pourquoi M. Ménégos a-t-il donc revêtu sa pensée de cette expression polémique et a-t-il donné à tous ses écrits une allure si combative ? nous étions-nous souvent demandé, avant d'avoir fait sa connaissance. Nous songions bien aux protestations de l'orthodoxie, mais cette raison était loin de nous donner une entière satisfaction. Les nombreux détails intimes et personnels que M. Ménégos nous a si aimablement livrés, le récit qu'il a bien voulu nous faire de son éducation religieuse et de sa formation théologique nous ont apporté tous les éclaircissements souhaités.

C'est dans un milieu luthérien, orthodoxe et fervent, que M. Ménégos a vu le jour. Son vénéré père, pasteur luthérien et orthodoxe convaincu, avait largement subi l'influence du mouvement piétiste alsacien. Si nous tenons compte de la nature mystique du fondateur du fidéisme, et de la tournure éminemment critique de son esprit, nous aurons déjà réuni tous les éléments principaux qui interviendront plus tard dans l'élaboration de sa pensée. Le luthéranisme, tout entier tourné du côté de la vie intérieure, présidera à sa conception individualiste et statique du salut et mettra au premier plan de

ses préoccupations le dogme de la justification par la foi. Le piétisme, qui enferme l'autorité de la religion dans le domaine tout intérieur de la conscience et de l'expérience intime, lui donnera le sentiment profond du péché et de ses conséquences redoutables et éveillera dans son âme l'impérieux besoin du salut. Son mysticisme le rendra réfractaire aux influences du libéralisme de son temps et son esprit critique, épris de sincérité et de clarté ruinera tôt ou tard sa confiance dans les dogmes orthodoxes. La rencontre des idées nouvelles suscitera dans sa pensée des conflits d'autant plus aigus, que toute sa formation théologique aura été orthodoxe. La préoccupation précoce et inquiète des plus graves problèmes religieux, son ardent besoin de précision et sa soif d'absolu, son souci constant de ne pas être dupe, augmenteront encore l'acuité de la crise religieuse qui fera de lui un des représentants de la théologie moderne. Longtemps avant d'avoir entrepris ses études universitaires, l'idée d'une révélation surnaturelle de Dieu dans la Bible, celle aussi de la divinité de Jésus-Christ l'inquiètent. Pourquoi la Bible est-elle plutôt que le Coran le monument de la révélation ? A quinze ans, il dresse toute une liste de passages du Nouveau Testament, pour se convaincre de la divinité du Christ. A la Faculté, il subit l'influence de Reuss, mais cette action n'a rien de religieux ; elle est d'ordre historique et scientifique. « C'est à Reuss, dira-t-il plus tard, que je dois le sens de l'histoire et la préoccupation d'une probité scientifique absolue. » A peu près à la même époque, Fichte fit sur lui une impression profonde. La nature mystique de ce philosophe explique très bien l'irrésistible attrait qu'il exerça sur le jeune théologien. Horning et Magnus eurent sur M. Ménégos une influence plutôt confessionnelle. Mais le théologien dont il garde le plus reconnaissant souvenir est Thomasius. « Je dois une reconnaissance particulière à Thomasius, dont l'âme religieuse et la pensée puissante et probe ont exercé une influence

profonde sur mon cœur et mon esprit et m'ont donné une impulsion directrice que je n'ai fait que suivre jusqu'à ce jour. En imprimant dans ma conscience la certitude que le salut est dans la repentance et la foi, il m'a placé au centre de la vie religieuse. A ce point de vue, il est resté pour moi un maître vénéré, à qui j'ai conservé toute l'affection de ma jeunesse. » (*Revue chrétienne*, 1913, p. 521). — Après avoir visité les facultés allemandes d'Erlangen, de Berlin, de Halle et de Marbourg, M. Ménégos vint se fixer à Paris, où il ne tarda pas à être nommé pasteur de la communauté de langue allemande de l'église luthérienne des Billettes. C'était en mai 1866. Un ébranlement profond de ses convictions avait déjà eu lieu. La critique kantienne avait un moment ruiné sa foi en Dieu. Mais il était sorti vainqueur de cette crise. Cependant les doutes renaîtront, avec cette différence capitale que l'objet mis en cause ne sera plus la valeur de la religion chrétienne, dont M. Ménégos sera toujours assuré, mais la vérité des dogmes orthodoxes. Et ce travail aura pour levier, non plus la philosophie, mais l'histoire. Ce sera une évolution en trois temps : la défense des idées orthodoxes, le doute suivi d'une période de trouble et de recherches douloureuses, la certitude nouvelle qui ramène la paix et la joie dans son âme. Esprit mystique, formé par des théologiens orthodoxes, sa première préoccupation va être de légitimer à ses propres yeux la valeur des doctrines traditionnelles, et d'en faire un système cohérent. Un mystique a beau être doublé d'un critique, son premier effort sera toujours de justifier les croyances auxquelles il doit le développement de sa vie intérieure. Mais c'est précisément de cet effort pour les défendre contre les attaques du libéralisme que naîtront les premiers doutes. Les articles publiés par M. Ménégos dans les années 1867 à 1876 en font preuve. Le ton des premiers est presque toujours polémique et assuré ; mais les hésitations ne tardent pas à apparaître. « Il y pro-

duit quelquefois, nous dit M. Vaucher, l'impression d'un orthodoxe qui n'est plus bien sûr des positions qu'il défend. » Un esprit nouveau tend de plus en plus à se faire jour. Un événement bien simple est intervenu ; un livre, le « *Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte* » de Schürer est tombé entre les mains de M. Ménégoz et a produit une vraie révolution dans ses conceptions théologiques. Une direction nouvelle est imprimée à ses recherches. Il se tourne décidément du côté de la méthode historique, et à partir de cette époque, tout son effort a pour but de réaliser « une synthèse unissant l'indépendance de la pensée avec la plénitude de la vie ». La crise avait dû être profonde, et douloureuse ; toute la polémique de M. Ménégoz contre l'orthodoxie en est comme l'écho prolongé. C'est parce que ces doctrines l'ont livré aux pires angoisses qu'il les combat avec tant de décision. Le livre de Schürer est arrivé au bon moment, pour l'aider à sortir de difficulté. La méthode était trouvée. Il s'agissait de comparer rigoureusement les doctrines qui l'avaient troublé, aux données du Nouveau Testament, et de montrer leur désaccord avec l'enseignement si simple de Jésus-Christ. M. Vaucher prête à la préoccupation initiale de M. Ménégoz un caractère plus dogmatique. « M. Ménégoz, dit-il, a éprouvé, avant tout, le besoin d'écarter ce qu'il ne croyait pas pouvoir conserver. » C'est en tout cas par un travail rigoureusement historique et non dialectique qu'il est arrivé aux conclusions exprimées dans les « *Réflexions* ». « C'est Jésus-Christ, qui, d'orthodoxe que j'étais, m'a amené aux convictions fidéistes. Plus je me suis appliqué à pénétrer dans la pensée, dans le sentiment, dans l'âme de Jésus-Christ, plus je me suis assuré qu'il faisait dépendre le salut uniquement d'une détermination intérieure : de l'éloignement du péché et du rapprochement de Dieu, de la repentance et de la foi » (III, p. 88). Avec un peu de sympathie, on se représente aisément la joie qui dut inonder le cœur de ce penseur, lorsqu'il se sentit

vraiment délivré de la terrible malédiction du symbole d'Athanase, que, tout enfant, il avait appris par cœur, et qu'il fut arrivé à la conviction que le salut ne dépendait ni des dogmes, ni des croyances, mais uniquement d'une détermination personnelle de l'âme. Après les hésitations, les doutes et les douloureux conflits, la certitude remplissait de nouveau sa pensée et la paix était revenue dans son cœur.

§ 2. — La publication des « **Réflexions sur l'Evangile du salut** », (1879) et les principaux facteurs des malentendus.

Quelle joie M. Ménégos ne dut-il pas éprouver en pensant au service qu'il allait rendre à la cause de l'Evangile et à ses amis, en publiant le résultat de son labeur. Son illusion fut, hélas ! de courte durée. A la souffrance qu'il venait d'endurer dans la solitude vint bientôt succéder une autre non moins grande.

C'est ainsi que vont les choses dans la vie. On souffre pour trouver la vérité. On ne souffre pas moins pour la propager. Au début des recherches, et durant tout leur cours, il y a le regret de ce que l'on abandonne et l'appréhension de l'inconnu. Il n'y a plus de route tracée, plus de chemin frayé. Mais l'ardent besoin d'y voir plus clair est plus fort que toutes les hésitations. Et puis, le devoir de la sincérité, de la probité et de la scrupuleuse vérité est là. Il faut marcher de l'avant, coûte que coûte, assister à la ruine progressive de tout ce que l'on a aimé, suivre avec angoisse et presque du dehors l'implacable logique de la pensée qui semble avoir pour mission de ne plus laisser subsister la moindre certitude. C'est véritablement un temps de ténèbres et de trouble. Il n'y a plus de lumière ; tout est plongé dans l'obscurité, submergé par les flots du doute, enseveli sous les décombres. Seule l'âme veille encore, brisée, désespérée, mais cepen-

dant convaincue d'avoir obéi à la voix intérieure. Cette persuasion est tout ce qui lui reste, mais c'est par elle que viendra la délivrance. Et un jour, elle se produit simple, claire comme l'aurore : *Sola fide !*

A ce premier travail poursuivi et achevé dans la solitude, s'en ajoute un autre. Délivré de ses angoisses, on veut partager avec ses frères ce que l'on a reçu de Dieu. Mais l'accueil est déconcertant. La plupart de ceux auxquels on s'adresse ont l'air de vivre dans un autre monde. Leur barque a suivi tranquille et sans orage dans la voile le sillage laissé par les anciens. Le doute les effraye. Les découvertes les épouvantent. Aussi, de l'ombre des sacristies, la désapprobation ne tarde pas à surgir. Les liens les plus chers se brisent. Le vide se fait. Et dans l'isolement, il faut entendre les propos amers, les critiques acerbes, les jugements sévères et injustes. Le concert des accusations et des condamnations succède au prélude des dénonciations. Et quand il sera terminé, que les adversaires se seront ressaisis, qu'ils seront revenus de leur frayeur bien exagérée, peut-être même injustifiée, pour se faire excuser d'avoir été si peu perspicaces, ils déclareront que tout s'est passé dans le plus grand calme, sans heurt ni secousse. — Telle a bien été l'expérience de M. Ménégos. A peine eut-il publié ses « *Réflexions* » que ses anciens amis lui tournèrent le dos. La plupart de ses collègues orthodoxes rompirent avec lui ; il fut exclu des conventicules orthodoxes ; ses articles furent repoussés comme dangereux. Dans le camp adverse, on ne voulut plus voir en lui qu'un renégat, un perturbateur, un agnostique, un nihiliste. Et si ce que nous disons paraissait exagéré, il nous serait bien facile de donner la preuve que nous n'inventons rien. Le trouble gagna même les plus intimes amis de M. Ménégos. Ceux-là mêmes qui lui restèrent fidèles au travers de toutes ses difficultés se mirent bien souvent en peine pour le salut de leur ami. Ils ne pouvaient s'empêcher de le plaindre et de souhaiter qu'il revînt de

son égarement. Si telle était la pensée des fidèles amis, que ne devaient pas être, dans le camp orthodoxe, les sentiments de ceux qui jugeaient M. Ménégos sans sympathie. Notre intention, en rapportant tous ces faits, n'est pas de jeter le discrédit sur les adversaires de M. Ménégos. Ils ont, sans doute, agi avec trop de hâte, et nous le regrettons. Mais il est si humain de s'effrayer avant d'avoir rencontré l'ennemi. Aussi notre dessein est tout autre. Nous voulons y trouver la raison qui a contraint M. Ménégos de revenir sans cesse à la même préoccupation. Quand la pensée est mal aiguillée, elle continue son mauvais chemin et se perd dans les ornières. C'est ce qui est arrivé pour les critiques du fidéisme. Dès le début, elles ont passé à côté de leur objet. Mais les adversaires étaient si persuadés que le fidéisme est une doctrine dangereuse qu'ils n'en ont pas moins continué leurs attaques.

Quelles sont donc les causes initiales de ce conflit plutôt curieux et qui nous fait l'impression d'un tournoi dans lequel les adversaires se croisent sans se toucher jamais, — souvent aussi d'un combat de Don Quichotte ?

Laissons de côté les regrettables exagérations de M. Ménégos et ses prétentions à résumer dans une simple formule tout l'Evangile, toute la religion. Elles ne sont venues que plus tard, et on ne les rencontre pas dans les « *Réflexions* ». Résumant l'Evangile de Jésus-Christ, il y dit en propres termes : « Jésus-Christ affirme que Dieu aime le monde d'un amour qui surpasse tout entendement, et qu'il est disposé à pardonner à tous les hommes et à leur donner la vie et la félicité éternelles. *Voilà la première partie de la « bonne nouvelle »*. La seconde a trait à la notion du salut. Dans cet écrit, M. Ménégos ne perd donc pas de vue son point de départ : détermination des conditions subjectives absolues du salut. Plaçons-nous donc au début du conflit et demandons-nous quelles sont les causes initiales de cet étrange malentendu. Elles sont de deux ordres : les unes

tiennent à la forme même du fidéisme ; les autres, à la nature de l'orthodoxie.

« Nous sommes sauvés par la foi, indépendamment des croyances », et cette foi est une consécration de l'âme, un don du cœur à Dieu. Telles sont les définitions de M. Ménégos. Il eut été difficile de les rendre plus susceptibles de fausses interprétations. Nous savons bien qu'un peu de bonne volonté met de la clarté dans les choses. Mais les théologiens n'ont pas toujours le temps d'en avoir. Aussi est-il regrettable que M. Ménégos ait donné à sa pensée une forme polémique. Au point de vue pratique, il est une conséquence que ne devaient pas manquer d'en tirer les jeunes théologiens, les étudiants surtout, facilement entiers et superficiels dans leurs jugements. « Indépendamment » revêt pour eux le sens désiré, et heureux d'en finir avec leurs tracasseries dogmatiques, ils jettent toute préoccupation doctrinale par-dessus bord. Le danger était plus grave encore au point de vue technique. « Indépendamment des croyances » signifie pour beaucoup sans aucune croyance. C'était un contre-sens ! Mais chacun en fait. Tout aurait changé, sans doute, si mieux informé sur les origines du fidéisme, on s'était rendu compte que l'ennemi visé par M. Ménégos était peut-être davantage en lui-même qu'au dehors. C'était son éducation religieuse qu'il combattait. C'est en définitive à l'impression troublante que lui avait laissé le symbole d'Athanase qu'il en voulait. Un autre danger devait surgir de sa définition de la foi : don de l'âme à Dieu. Il entendait par là, l'abandon de tout l'être, et il mettait l'accent sur le caractère libre et personnel de cette détermination. Mais ses adversaires crurent à une résurrection du pélagianisme. M. Ménégos nous dira qu'il faut bien se servir des mots pour exprimer sa pensée, et qu'un petit effort d'attention eût épargné bien des méprises. C'est vrai ; aussi croyons-nous que les plus grands torts sont du côté de ses adversaires. La plupart ne se sont pas donné le temps d'approfondir

la pensée du fidéisme. Ils ont commencé par commettre une lourde confusion entre les conditions objectives et les conditions subjectives du salut, et ils n'ont pas davantage discerné le double aspect des conditions subjectives du salut : l'un absolu : la foi ; l'autre relatif : la croyance. C'est là l'erreur initiale de toutes les critiques relatives à l'indépendance de la foi à l'égard de la croyance. Une autre erreur des orthodoxes est d'avoir considéré la foi comme le terme central de la formule fidéiste, alors que l'axe même du rapport était le salut. D'autres facteurs de confusion sont entrés en ligne de compte. C'est d'abord la persistance chez certains orthodoxes d'une croyance à la valeur salutaire et justifiante des doctrines. C'est ensuite chez plusieurs la conviction que la connaissance religieuse est un élément essentiel de la religion chrétienne. Et c'est enfin une détermination différente des idées qui conditionnent la genèse de la foi. Pour les orthodoxes, ce sont les dogmes traditionnels ; pour M. Ménégoz, ce peut être d'autres croyances. Il est symboliste en même temps que fidéiste, et très souvent, c'est le symbolisme que l'on combattait, en croyant viser le fidéisme.

Cette brève analyse des principales causes formelles de tous les malentendus entre fidéistes et orthodoxes nous fait comprendre pourquoi toutes les critiques formulées contre la théorie fidéiste ont manqué leur but. Le point de départ était vicié, soit par l'ambiguïté de la formule fidéiste, soit par le manque d'attention et de perspicacité de ses adversaires. Nous pourrions nous dispenser de passer en revue les critiques adressées au fidéisme. Si nous le faisons, cependant, c'est pour qu'il ne subsiste aucun doute à l'égard de nos réflexions antérieures.

§ 3. — Les principales objections adressées au Fidéisme

Le concert des objections adressées au Fidéisme est loin d'être monotone. Il présente même une grande variété de tons, de thèmes et de mélodies ! Il y a des accusations qui feraient sourire, si elles ne faisaient de la peine. En voici un petit échantillon, emprunté à « *l'Ami chrétien des familles* » : le fidéisme est un état pathologique, une infirmité spirituelle, un état d'âme douloureux, un système qui apparaît là où la foi a faibli, une théologie enseignant le salut par une foi qui fait abstraction de toute croyance, le fruit de l'anarchie intellectuelle, la disposition intérieure de celui qui a vu ses croyances se dissoudre, un nébuleux mysticisme individuel, qui affranchit la foi de toute révélation objective, de tout appui même historique, une théorie qui jette par-dessus bord tout le positif de l'Evangile ! Et tout cela a été réfléchi, écrit, publié, et, ce qui est plus grave encore, accepté comme évangile par bon nombre de lecteurs. Il conviendrait au moins de mesurer un peu mieux la portée de ses actes, quand on s'arroe la mission sacrée d'éclairer et de conduire les autres. Passons donc à des critiques qui méritent davantage leur nom. Il y aurait une bien grande vanité de prétendre les exposer toutes dans un travail de cette dimension. Il serait, du reste, bien difficile de se livrer à cette fastidieuse revue ; le fidéisme a provoqué tant de polémiques qu'il n'est pas aisé de connaître tout ce qui a été écrit pour ou contre cette théorie. Nous nous bornerons donc à passer en revue les objections principales et pour plus de clarté, nous les grouperons autour de ces trois chefs : la notion du salut, la nature de la foi, le rôle des croyances.

1. La notion fidéiste du salut manque de compréhension

L'idée du salut occupe une position centrale dans la pensée de M. Ménégoz ; elle est la clé de voûte de son système. Notre étonnement a donc été fort grand de rencontrer si peu de critiques préoccupés de ce point particulier. Parmi tous les articles que nous avons pu réunir, un seul se rapporte directement à ce sujet. Il est dû à un chrétien social, M. le pasteur Neel. Tout en admettant la légitimité du point de vue auquel M. Ménégoz s'est placé et en souscrivant à ses conclusions relatives aux conditions subjectives absolues du salut, M. Neel fait remarquer qu'il en est un autre, non moins important, et qui tient une grande place dans la pensée religieuse contemporaine : celui des conditions relatives du salut. L'hérédité, le milieu, l'éducation rendent la foi presque impossible à beaucoup de nos contemporains. Victimes de la misère et de l'ignorance, ou du positivisme presque matériel et de la richesse, ils n'ont pas assez de force morale pour se libérer de leurs préjugés et souvent même pas assez de connaissances pour désirer le salut. Or, cet aspect du problème n'a pour ainsi dire jamais été sérieusement étudié par M. Ménégoz. Certes, il ne l'ignore pas. Il suit aussi avec une grande sympathie le mouvement du christianisme social. Mais il lui reproche de n'apporter avec lui aucun message qui mérite proprement le nom de « Bonne nouvelle ». Ses prédilections vont à une notion toute intérieure du salut et à l'idée traditionnelle d'une félicité réservée à ceux qui n'auront pas résisté, dans leur cœur, à l'appel de l'Esprit. Essentiellement eschatologique, individualiste et statique, cette définition répond mal aux besoins de l'heure présente. Sans doute, il demeurera toujours nécessaire d'insister sur le côté individuel du salut, et sur les exigences absolues qu'il pose à tout homme. Mais l'individu ne nous apparaît plus aujourd'hui comme un petit monde fermé, isolé, livré à lui-même. Nous prenons de

plus en plus conscience des multiples liens qui le rattachent à son milieu et font de lui un élément du vaste organisme de l'humanité. L'idée d'échapper isolément à la condamnation divine et à la mort est de moins en moins comprise par l'âme moderne. Il est même des chrétiens de grande valeur dans la vie et l'activité desquels la pensée du ciel ne tient aucune place et qui mettent cependant l'idée du salut au centre de leurs préoccupations. Il est évident que la représentation qu'ils s'en font est toute différente de celle que M. Ménégoz définit dans le fidéisme. Et comme de l'avou même de M. Ménégoz, l'idée d'un salut céleste est une traduction religieuse de la pensée eschatologique de Jésus-Christ, nous ne voyons aucune raison pour écarter *a priori* des interprétations différentes. Il nous paraît impossible de donner à la vie humaine son véritable sens et sa réelle valeur sans lui ouvrir les perspectives infinies de l'au-delà. Il n'en reste pas moins que le salut revêt plusieurs aspects et qu'une définition vraiment complète devrait les comprendre tous. Un autre aspect des représentations contemporaines du salut mérite également de retenir l'attention : c'est le caractère dynamique qui lui est donné par le point de vue auquel se placent de préférence les penseurs modernes. Le point de vue de M. Ménégoz est surtout transcendant ; il part de Dieu pour aboutir à l'homme. « Il est inadmissible, dit-il, que les conditions du salut aient varié au cours des âges... Dieu n'est pas un être capricieux, changeant les conditions de sa grâce. » (I, p. 225). Le point de vue des chrétiens sociaux surtout est plutôt immanent ; et il en est ainsi pour tous ceux qui ont subi l'influence des philosophies contemporaines, les philosophies de l'action et du devenir. Le salut n'est plus pour nous quelque chose de statique, mais un mouvement, une marche, un progrès. Exclusive, cette représentation serait incomplète, fautive, dépouillée de tout caractère absolu. Mais envisagée comme un des aspects de la notion intégrale du salut,

elle garde toute sa valeur. Elle est la seule qui nous permette de donner à la connaissance et à la croyance leur incontestable valeur. M. Ménégos ne l'ignore pas plus que nous. Mais sa définition étroite du salut l'oblige de juxtaposer des termes qui devraient être compris dans un rapport organique. Nous avons déjà remarqué ce procédé dans sa définition du salut ; il nous a fallu faire un réel effort de pensée pour en découvrir le principe. On peut lui faire le même reproche à l'égard des rapports du salut et de la croyance. La croyance est juxtaposée à sa notion du salut, elle ne lui est pas organiquement liée. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point important dans notre seconde partie.

2. La notion fidéiste de la foi est une résurrection du semi-pélagianisme

Faisons d'abord justice d'une critique peu judicieuse et cependant bien souvent répétée : la foi fidéiste ne contient aucun élément intellectuel ; elle émane d'un mysticisme nuageux et ignorant de l'importance considérable des idées. M. Ménégos a suffisamment répété que la foi était une détermination du moi tout entier, comprenant l'intelligence aussi bien que le sentiment et la volonté, et qu'il lui était aussi impossible de concevoir une foi sans croyance qu'une foi sans émotion, pour que nous ne perdions pas notre temps à répondre plus longuement à des accusations de ce genre.

De toute autre importance sont les remarques relatives à la nature même de la foi et à sa fonction dans le salut. Quelques-uns y ont vu une réapparition des vieilles erreurs pélagiennes, d'autres ont trouvé sa définition trop compréhensive. Arrêtons-nous donc quelques instants à leurs remarques.

« Le fidéisme a tort de prendre le mot *foi* dans le sens de *sincérité*, dit M. E. Doumergue. Nous ne sommes pas sauvés par la sincérité seule, indépendamment des croyances. » Sans doute, la droiture et la simplicité du

cœur sont comprises dans la définition fidéiste de la foi. Le mouvement du moi vers Dieu suppose la franchise, la sincérité. Il faut aller à Dieu tel que l'on est. Mais la notion fidéiste de la foi est infiniment plus riche. Il suffit de rappeler quelques-unes des expressions employées par M. Ménégos pour s'en convaincre. La foi est la confiance, le don du cœur à Dieu, le mouvement du moi vers Dieu, la consécration de l'âme à Dieu. Toutes ces expressions marquent avec insistance la nature intime de la foi, qui exige l'abandon complet de tout notre être à Dieu. On peut être sincère et se garder tout entier ; il n'est pas possible d'avoir la foi sans se donner complètement à Dieu. Et ce que nous disons de la définition fidéiste de la foi est si vrai que l'on a voulu y voir une théorie voilée du salut par la sanctification, par l'amour. Le don du cœur est précisément le caractère essentiel de l'amour. Cette remarque est juste, mais il faut bien se servir des mots pour exprimer sa pensée. Le grand tort de beaucoup de critiques est de se butter aux mots, de les isoler de leur contexte. Qu'est-ce qui fait le sens d'un mot, sinon l'esprit dont s'est inspiré celui qui l'a écrit ? Or, l'esprit qui inspire M. Ménégos est radicalement opposé à l'idée du salut par les œuvres. Les *Réflexions sur l'Evangile du salut* débutent par l'affirmation expresse de la profonde misère de l'homme, qui a soif de vivre et se sent entraîné vers la mort. C'est précisément par sa détermination des conditions subjectives du salut et l'idée de sa gratuité que M. Ménégos s'oppose au libéralisme. « Certes, l'amour serait notre salut, si, de notre premier à notre dernier jour, notre amour pour Dieu et le prochain était absolument pur et parfait... Mais, nous sentons, hélas ! que notre amour n'est point parfait, et que loin de pouvoir servir à effacer nos péchés, il a besoin lui-même de pardon pour sa tiédeur, sa faiblesse, ses défaillances. » (I. p. 32). Le salut est un don absolument gracieux de la grâce divine, dit-il ailleurs. Il n'y a pas un atome de

mérite du côté de l'homme. Ce que M. Ménégos veut mettre en relief par ses différentes définitions de la foi, c'est son caractère libre, personnel, absolu. Il y a du mouvement dans la foi. Sans doute, cette action est commencée dans le cœur de l'homme par l'Esprit saint. Mais pour que la grâce continue et achève son œuvre, il y faut une détermination personnelle de l'homme. Si cela n'était, où serait la responsabilité et la culpabilité du véritable incrédule ? La foi n'est pas seulement réceptive, elle est aussi active. « Mon enfant, donne-moi ton cœur », dit une parole de notre Bible. En se l'attribuant, M. Ménégos n'a fait que reprendre le langage simple, imagé, populaire de l'écrivain sacré. Et ce que l'un et l'autre ont voulu marquer par cette image, c'est la part de liberté et de responsabilité de l'homme dans l'œuvre du salut. Et n'est-ce pas aussi la pensée du Christ lorsqu'il raconte à ses auditeurs la parabole de l'Enfant prodigue ? Dans les deux récits précédents, la brebis égarée et la drachme perdue, il avait exprimé en langage populaire l'œuvre de Dieu dans le salut ; dans celui de l'Enfant prodigue, son regard s'arrête sur le mouvement intérieur de l'âme qui répond à l'appel de la grâce. Il n'y a pas que de la confiance dans la foi, il y a un retour de l'âme vers Dieu, une consécration du cœur à Dieu. Le tort d'un des adversaires de M. Ménégos, M. Charles Babut, est d'avoir isolé la consécration de la foi et de l'avoir confondue avec la sanctification, dont elle n'est que le principe. M. Babut a commis la même erreur quand il a voulu séparer la repentance de la foi et lui a refusé le titre de condition subjective du salut. C'est là une opinion bien étrange. La repentance était pour Jésus une condition de vie ou de mort. Et M. Babut est certainement de cet avis. Seul, le désir d'isoler la repentance de la foi lui a arraché ce paradoxe. Quoi qu'il en pense, ces deux actes sont trop intimement liés pour qu'il soit possible de les dissocier. La repentance n'est,

au fond, qu'un des aspects de la foi, dont l'élément central est la confiance. Et cette confiance se retrouve toujours à chaque moment du processus de la foi : elle est au point de départ, dans la repentance, elle est au point d'arrivée, dans la consécration. Quelle est, en effet, la raison cachée du cri de la repentance : « O Dieu, sois apaisé envers moi qui suis pécheur », sinon la confiance ? Le péager de l'Evangile vient à Dieu parce qu'il compte sur la bonté de Dieu, parce qu'il a foi en sa miséricorde, parce qu'il croit à son pardon, parce qu'il a confiance dans son paternel amour. Supprimez la confiance du repentir, et il ne vous restera que le remords. Et si nous poursuivons l'analyse de la foi, nous verrons qu'elle s'achève normalement dans la consécration. Dans les heures difficiles, dans les luttes intérieures, les détresses, les épreuves, c'est dans l'idée de consécration à Dieu que l'homme trouve son repos. Pourquoi se troubler et désespérer puisqu'il appartient à Dieu, puisqu'il s'est donné à Lui. Et n'est-ce pas les paroles de ce chant qui se pressent sur les lèvres de l'homme qui s'éveille à la foi ?

« A toi, mon Dieu, je me donne,
Je me donne tout entier. »

Mystérieusement attiré par la grâce divine, l'homme naît à la foi dans la douleur du repentir ; portée par le mouvement de l'Esprit, son âme s'élève ensuite joyeusement vers Celui qui l'a appelé, et c'est dans une fervente consécration de tout son être à Dieu que s'achève ce progrès intérieur de la confiance. Repentir, détermination de l'âme, mouvement du moi vers Dieu, consécration du cœur à Dieu, tels sont les moments qui forment ensemble l'acte de confiance, la foi qui sauve. A un autre point de vue, on pourrait tout aussi bien dire que la foi revêt de multiples aspects : l'idée de passivité prédomine dans ses origines, celle de quiétude dans son principe essentiel : la confiance, et celle

d'activité dans son caractère formel : éloignement du mal et mouvement vers Dieu. Mais à aucun de ses moments, elle n'a rien de méritoire. C'est une énergique résolution de répondre à l'appel de Dieu, de s'éloigner du mal, et de se vouloir dans le mouvement de l'Esprit.

3. Le fidéisme aboutit à une radicale indifférence doctrinale

Par le caractère ambigu de sa formule, le fidéisme prêtait évidemment le flanc à cette critique. Avec un grossier contre-sens initial et une série de déductions logiques, il était bien facile d'étayer cette thèse vraiment étrange pour qui s'est donné la peine d'étudier le fidéisme. Le contre-sens était aisé à faire, il suffisait de substituer à la définition de M. Ménégos une formule légèrement différente et de dire : le salut est indépendant de la croyance, ou ce qui aboutissait aux mêmes résultats : la foi est indépendante de la croyance. De là, à prêter à M. Ménégos une radicale indifférence doctrinale, il n'y avait qu'un pas, et il fut vite franchi. C'est dans cette erreur initiale qu'il faut chercher l'origine de toutes ces critiques : le fidéisme professe une foi sans objet, il nie la personnalité de Dieu, il ne fait aucun cas de la foi au Christ, il ruine l'autorité de la Bible, et la croyance en l'immortalité de l'âme, il tue l'esprit missionnaire et édulcore les exigences de l'Evangile ; il est peut être encore religieux, mais il ne peut plus être le christianisme. Que l'on recherche sérieusement la raison cachée de toutes ces accusations et l'on verra qu'elle est toujours la même : M. Ménégos n'accorde aucune valeur à la croyance. Cette erreur est elle-même commandée par une autre : le fidéisme est une théorie des rapports de la foi et de la connaissance. Un petit effort d'imagination nous fait assister à l'enchaînement logique de toutes ces critiques erronnées. Si le fidéisme est une théorie de la

connaissance, il est évident que le rapport statué par M. Ménégos entre la foi et la croyance est tout négatif. La croyance n'a aucune importance. L'objet de la foi ainsi comprise peut n'être qu'un indéfinissable et vague fantôme ; bien plus, n'existant plus pour la pensée, il n'existe plus pour le cœur, ni pour le sentiment : il n'y a pas de sentiment pur. En définitive, la foi fidéiste est une foi sans objet. L'objet n'existant plus pour la conscience, il va sans dire qu'il lui serait bien difficile de nous apparaître comme personnel ! Et avec de telles idées, c'en est fait de la foi en l'immortalité de l'âme, de l'autorité de la Bible et de Jésus-Christ, et de l'esprit missionnaire dont le ressort est la conviction, la certitude, la doctrine. Mais s'il est vrai que toutes ces critiques s'enchaînent logiquement et ont leur source dans une erreur, il en résulte qu'elles n'ont aucune valeur. Et c'est bien le cas. M. Ménégos n'a jamais eu la prétention d'avoir formulé une théorie de la connaissance, des rapports de la vie et de l'idée, de la foi et de la croyance. Il a toujours relevé le rôle et l'importance considérables des doctrines et insisté énergiquement sur l'union intime des trois facultés dans le processus de la foi : « Ce qui sauve, dans la foi, c'est l'état d'âme, et non la croyance intellectuelle. Mais cet état du cœur non seulement ne peut être suscité que par une croyance, mais ne peut subsister, être conçu qu'indissolublement uni à une croyance. — La foi religieuse implique les trois facteurs (pensée, sentiment, volonté). *Il n'y a pas de foi sans pensée, sans sentiment, sans volonté.* Toute foi consciente implique une idée, une croyance, et il est faux de dire que la foi est indépendante de toute croyance. Cela, je ne l'ai jamais enseigné. Une foi sans croyance est tout aussi impossible qu'une foi sans sentiment et sans volonté. » Ce que M. Ménégos professe, c'est l'indépendance *religieuse* du salut à l'égard des doctrines, et, comme nous l'avons déjà fait remarquer, l'indépendance psycholo-

gique de la foi à l'égard de *doctrines déterminées*. La foi peut aussi bien naître d'une croyance hétérodoxe que des dogmes orthodoxes. « Ce que nous repoussons, c'est la doctrine orthodoxe d'après laquelle celui qui veut être sauvé doit nécessairement avoir la croyance, ou les croyances fixées par l'Eglise dans son dogme, dans ses confessions de foi. » Pour comprendre M. Ménégos, il eût donc suffi de se rappeler le but qu'il poursuivait. L'ennemi visé, c'était l'orthodoxie dans laquelle il avait été élevé, l'orthodoxie qui faisait de la croyance, tout aussi bien que de la foi, une condition religieuse absolue du salut. Et pour le combattre, il s'est attaché à définir les conditions subjectives du salut. Sans doute, la croyance est, elle aussi, subjective ; mais, échappant par un de ses côtés à la volonté de l'homme, elle ne peut être une condition religieuse du pardon. C'est devenu une banalité de dire que la croyance est due tout autant à l'influence du milieu, et aux dispositions particulières de la nature et du caractère qu'à l'effort conscient et réfléchi de chaque individu. Et il serait étrange que Dieu fasse de cet élément si indépendant de la volonté libre une condition absolue du pardon. Mais, dira-t-on, si la croyance est par un de ses côtés, soumise à un déterminisme assez étroit, par un autre, elle suppose la liberté. En définitive, la vérité n'est pour moi la vérité que parce que j'y consens. C'est exact, mais cet assentiment lui-même ne ressortit plus à l'ordre de l'intelligence pure. Elle est avant tout un acte de confiance. Pour être acceptée par l'intelligence, la croyance suppose ainsi un acte de confiance morale de l'esprit en lui-même et dans les résultats de son activité. Et quand il s'agit de croyance religieuse, il faut aller plus loin encore et pousser la confiance jusqu'à admettre la concordance tout au moins relative de nos idées avec l'objet du dogme. Et pour être acceptée par le cœur, pour passer dans notre vie, la croyance nécessite, non plus seulement un acte

de confiance morale, mais un acte de foi religieuse. Pour acquérir son pouvoir d'action, la croyance suppose la foi. A cette affirmation, il serait possible d'opposer l'influence énorme des idées sur la vie. Et nous n'aurions garde de la nier. Mais pour se passer de la foi personnelle, la croyance doit borner son influence à ce qui, dans l'homme, échappe à la volonté libre. La croyance est une puissance sociale qui agit sur la partie anonyme de l'individu. Pour que cette action ait une valeur morale, religieuse, il faut qu'une détermination libre intervienne. Et cette détermination n'est autre chose qu'une des formes concrètes de la foi, une spécialisation de la foi. Au fond de toutes les formes de la confiance et de la foi, il y a la foi proprement religieuse, dont l'objet est Dieu, la Vérité, la Beauté, la Bonté. — On ne peut donc raisonnablement faire de la croyance une condition religieuse du pardon divin.

Ce que nous disons pour la croyance en général, vaut pour les doctrines christologiques en particulier. Quand on proclame que la foi chrétienne est la foi en Jésus-Christ, que veut-on dire ? L'une ou l'autre de ces deux choses, nous semble-t-il : *la croyance* en l'historicité de la vie et de l'enseignement de Jésus-Christ et en la valeur de son œuvre pour le salut, ou *la foi* provoquée par cette croyance. A la première interprétation, nous avons le droit, comme fidéiste, de nous dérober. L'œuvre de Jésus-Christ ressortit aux *conditions objectives* du salut, et il appartient à l'histoire, à la psychologie et à la dogmatique d'en fixer la véritable portée. A la seconde manière de voir, nous répondons que cette foi provoquée dans l'âme du chrétien par la croyance en l'historicité et la valeur de l'œuvre et de la personne de Jésus n'est qu'une des formes de la foi en Dieu, une spécialisation, et la plus haute, de la foi en Dieu. Pour le fidéiste, Jésus-Christ est le moyen par excellence dont Dieu se sert pour amener les âmes à

Lui, pour provoquer en elle la détermination suprême de la foi. Et sous les noms les plus divers, l'objet de cette décision personnelle et libre reste toujours la vie divine.

La plus regrettable erreur des antifidéistes est leur perpétuelle confusion entre les conditions subjectives et objectives du salut. Pour donner quelque portée à leurs arguments, ils auraient dû préalablement circonscrire la pensée fidéiste. Ils auraient immédiatement remarqué qu'elle est avant tout l'antithèse de l'orthodoxie. Pour la convaincre d'erreur, ils auraient dû démontrer :

1° Que la foi est psychologiquement dépendante des croyances orthodoxes. Il eût fallu se livrer à un travail d'ordre historique et prouver par des faits que la foi est toujours liée aux doctrines orthodoxes. 2° Que le salut est religieusement dépendant des croyances orthodoxes. Car il ne suffirait pas d'affirmer que les dogmes traditionnels agissent sur les individus à l'insu de leur volonté. Il serait inadmissible, en effet, que des doctrines subconsciemment acceptées puissent compter au nombre des conditions subjectives absolues du salut. Les adversaires de M. Ménégos auraient donc dû répondre à la question formelle qu'il leur avait posée en énumérant les doctrines religieusement et absolument nécessaires au pardon et sans l'*acceptation personnelle* desquelles aucun homme ne peut être sauvé.

Mais ce travail ne pourra plus jamais être entrepris. Il y a longtemps que l'orthodoxie telle que la comprend M. Ménégos n'existe plus, tout au moins chez ceux qui pensent. Nous pouvons donc en conclure que le fidéisme authentique et rigoureusement limité à son objet est irréfutable, et aborder la seconde partie de notre tâche : le fidéisme et la notion intégrale de l'Évangile.

DEUXIÈME PARTIE

La notion intégrale du Salut

ET

L'ESSENCE DE L'EVANGILE

Pour comprendre le fidéisme et lui rendre justice, il ne faut jamais oublier qu'il est avant tout une doctrine de combat, une polémique contre la théorie du salut par la foi *et* les croyances.

Or, toute polémique suppose d'abord des points de contact, un terrain commun, parfois même un point de vue identique. Tel est bien le cas pour la controverse qui a mis aux prises orthodoxes et fidéistes. Leur notion du salut, élément central de la doctrine contestée, est la même : c'est la doctrine traditionnelle, individualiste et statique, de la félicité céleste obtenue par la justification, le pardon des péchés. Leur conception de la foi n'offre guère que des différences verbales : de part et d'autre, la confiance, toujours accompagnée d'une représentation intellectuelle de son objet, est considérée comme l'essence de la foi ; les divergences ne portent que sur la nature de cette représentation et sur son rapport avec la confiance. Le point de vue auquel ils se placent pour définir les conditions du salut est également le même, toutes réserves faites pour la confusion, plus fréquente chez les orthodoxes, entre les conditions objectives et subjectives du salut. Les uns

et les autres se placent à un point de vue transcendant, divin ; les conditions subjectives du salut paraissent déduites d'une analyse des exigences divines, plutôt que de l'observation directe des besoins de l'âme humaine. Leur doctrine du salut est *théocentrique*. Elle est également statique, dépouillée de tout élément dynamique. Leur unique préoccupation est de savoir à quelles conditions Dieu pardonne, fait grâce au coupable, lui épargne le châtiment mérité. Dans l'un et l'autre camp, c'est de la peine du péché, bien plus que du péché lui-même, qu'il est surtout question : témoins, les idées de sanction et de condamnation juridiques, de sentence légale et extrinsèque, de pardon et de justice déclarative. Aussi la sanctification et la perfection sont-elles ordinairement présentées comme les conséquences du salut, plutôt que comme les éléments intégrants de ce salut.

Le désaccord entre fidéistes et orthodoxes ne porte que sur un point : la détermination des conditions subjectives du salut. La foi suffit, selon les premiers ; il y faut ajouter l'adhésion à la saine doctrine, selon les seconds. Et comme les systèmes orthodoxes se désagrègent de plus en plus, et que les unes après les autres, les doctrines traditionnelles s'en vont « par le chemin de toute la terre », le fidéisme triomphe. Dieu ne peut faire d'un dogme toujours soumis à l'aléa de la critique une condition expresse du salut. Il ne nous damne pas plus à cause de nos erreurs, qu'Il ne nous sauve en raison des vérités que nous professons. Ce qui nous acquiert le pardon, c'est uniquement l'état d'âme déterminé en nous par la vérité ; et cet état d'âme peut s'allier aux connaissances religieuses les plus élémentaires. C'est lui, en définitive, que nous retrouvons au fond de tous les balbutiements de l'homme à la recherche du salut. Autrement, il faudrait admettre que tous ceux qui ont précédé Jésus-Christ, le parfait Révélateur, ou qui vivent encore aujourd'hui dans l'ignorance

de son Evangile, ne peuvent être reçus en grâce par Dieu. Pour que l'homme le plus obscur et le plus ignorant puisse être sauvé, malgré son ignorance, il faut que les exigences divines soient d'un ordre étranger à l'erreur et à la vérité. Et de leur point de vue individualiste, statique et transcendant, les orthodoxes ne peuvent alléguer aucun argument valable contre cette affirmation. D'autant plus que M. Ménégos accorde une très grande importance aux doctrines et leur prête une influence considérable sur les dispositions qui amènent l'homme à la repentance et à la foi. Les dogmes chrétiens sont, à ses yeux, les moyens pédagogiques par excellence employés par Dieu pour produire en chacun de nous la détermination suprême de la foi. L'Evangile est le plus puissant éveilleur d'âme, l'art suprême d'enfanter l'homme à la vie de l'Esprit. La position du fidéisme est donc inébranlable.

Cependant, il y a dans les réfutations orthodoxes du fidéisme des remarques qui retiennent l'attention et provoquent la perplexité. En voici une, par exemple, que nous avons lue dans un travail de M. Ch. Babut sur « La notion biblique et la notion symbolofidéiste de la foi justifiante » (*Revue de Théologie de Montauban*, 1904) : Si Dieu nous sauve uniquement d'après les dispositions de notre cœur, le mouvement sincère de notre foi, quel qu'il soit, saint Paul, avant sa conversion, était un excellent fidéiste ! En effet, avons-nous pensé, Dieu ne nous condamnant pas à cause de nos erreurs, Il ne doit pas davantage tenir compte de leurs conséquences, si fâcheuses soient-elles. Malgré tous ses égarements, saint Paul aurait pu, à la rigueur, jouir du même salut que ses victimes. Cependant, il combattait la vérité en persécutant les chrétiens. Or, s'opposer à la vérité, c'est prendre position contre Dieu. Nous arrivons ainsi à cette paradoxale conclusion : saint Paul, adversaire de Dieu, sauvé par la foi ! M. Babut n'a pas remarqué que son exemple était fort mal

choisi : saint Paul, avant sa conversion, cherche à *mériter* son salut par les œuvres de la loi. Mais la forme de cette argumentation reste juste. Comment la théorie fidéiste, vraie en soi, nous fait-elle donc aboutir à d'aussi étranges conséquences : sauvé, malgré son hostilité à l'égard de Dieu ? Il n'y a qu'une réponse possible : *la notion traditionnelle du salut est erronée, incomplète.*

Il est étrange, en effet, quand on songe au danger si grand de l'ignorance et de l'erreur, qu'un homme puisse être *réellement* sauvé tout en gardant des idées fausses ! L'erreur et l'ignorance ne sont-elles pas souvent les conséquences directes ou indirectes du désordre, du péché ? Et ne conduisent-elles pas souvent l'homme aux pires aberrations morales ? Un salut qui laisse de côté la rédemption de la raison humaine conserve peut-être une grande importance, mais il n'est pas *le salut*. Pour mériter toute notre confiance, il faut que le salut embrasse toutes les manifestations de notre activité, et soit capable de les porter à leur perfection.

Notre première tâche est donc de rechercher, si, dans ses réalisations historiques, le principe évangélique du salut ne contient pas les données d'une synthèse plus largement humaine. Il nous suffira d'opposer à la notion fidéiste du salut le mouvement contemporain de la pensée chrétienne pour nous convaincre que la rédemption évangélique est singulièrement plus compréhensive que ne le supposent les fidéistes traditionalistes.

De cette première constatation nous paraîtra découler tout naturellement cette conclusion : la connaissance religieuse est plus intimément unie au salut que ne l'admet M. Ménégoz ; son importance n'est pas seulement pédagogique, mais religieuse ; elle est organiquement liée au salut, dont elle est une condition à la fois objective et subjective.

Nous pourrions alors aborder un autre problème : l'Evangile répond-il à ces exigences ? Contient-il une

connaissance religieuse capable de satisfaire l'âme humaine et de lui assurer un salut intégral ? Si nous arrivons à montrer qu'il y a dans l'Evangile un élément de connaissance vraiment substantiel, et sans lequel l'Evangile cesse d'exister, nous aurons prouvé que le fidéisme a eu tort de faire de la foi, telle qu'il la définit, l'unique essence de la religion de Jésus-Christ.

Il nous restera enfin à reprendre la formule fidéiste, et à nous demander, si, avec une notion du salut telle que nous l'avons dégagée du mouvement contemporain de la pensée chrétienne, il peut encore être question de salut par la foi seule — *sola fide*.

CHAPITRE PREMIER

La notion intégrale du Salut

ET

LA CONNAISSANCE RELIGIEUSE

Les synoptiques, les épîtres de Paul et le quatrième Evangile nous paraissent offrir, dans leur compréhension du salut, des différences assez considérables.

Les auteurs des synoptiques ne nous semblent pas avoir pénétré toute l'originalité de l'Evangile. Ils n'ont pas compris clairement que ce qui en fait l'essence, c'est moins la prédication de Jésus que son Esprit. Aussi, leur notion du salut, obtenue surtout par une analyse des paroles de leur Maître, manque-t-elle d'ampleur. C'est *la théorie du pardon divin obtenu par la repentance et la confiance*.

Singulièrement plus profondes sont les conceptions paulinienne et johannique. L'une et l'autre témoignent d'une merveilleuse compréhension de ce qui donne à la Bonne-Nouvelle sa suprême Valeur : le don fait au monde d'un esprit nouveau, l'Esprit de Jésus-Christ. Toutes deux positives dans leurs conséquences, elles présentent cependant des divergences notables.

Doctrine remarquablement profonde du pardon et de la purification du pécheur par la communication qui lui est faite d'un principe vivifiant : le Christ vivant, la théorie paulinienne du salut est celle de la *justification par la foi*, par l'union mystique et religieuse du

chrétien avec le Christ mort et ressuscité. Cependant, à son point de départ, le salut est négatif : c'est une démarche de l'homme coupable pour échapper à la malédiction de la loi et à la colère divine.

La théorie johannique du salut est essentiellement positive, aussi bien dans son principe, que dans ses conséquences. La pensée johannique est toute entière tendue vers la vie ; le regard de l'apôtre, absorbé dans la contemplation de Jésus-Christ, ne voit plus que lumière, vérité et vie. Aussi sa conception du salut se meut-elle au-dessus des idées de culpabilité, de colère divine et de pardon. Dans l'âme remplie par l'Esprit de Jésus-Christ, le péché n'existe plus ; il est consumé par l'ardeur de la vie intérieure. Le salut johannique, c'est la vie nouvelle, la *Vie de l'Esprit acquise par la foi, la connaissance et la manducation de l'Esprit de Jésus-Christ*. Théorie toute moderne et qui est en voie de conquérir la pensée contemporaine. Car, si nos impressions ne nous illusionnent pas, c'est à une véritable révolution des conceptions du salut que nous assistons de nos jours, révolution qui n'a de comparable que celle réalisée dans le même domaine par la Réformation du xvr^e siècle. Sans doute, elle n'a pas extérieurement son héroïque envolée, mais elle a sa profondeur et son importance.

Durant toute la première période de l'histoire du christianisme, la théorie du salut qui règne en maître est celle du pardon acquis par les bonnes œuvres, du ciel mérité par les œuvres pies. La Réformation, comme un vent purificateur, balaye de son souffle puissant la conception romaine du salut et lui substitue la notion paulinienne et protestante de la justification par la foi.

La pensée moderne, toute positive et tournée vers l'avenir, est en voie de substituer la notion johannique de la vie par l'Esprit à la théorie de saint Paul. Elle conserve les vues profondes de l'apôtre sur la vie du

Christ dans l'âme du chrétien ; elle tire aussi de merveilleux développements de son solidarisme. Mais elle abandonne son point de départ négatif. De plus, au lieu de placer le salut au principe de la vie chrétienne, elle le situe au terme des progrès dans la sanctification. La nouvelle théorie du salut, toute biblique, est ainsi le paulinisme dépouillé de sa forme négative, et le johannisme, tous deux exprimés en fonction du devenir, du progrès de la vie de l'Esprit. Nous formulerons notre pensée avec plus de précision lorsque nous aurons, de ce point de vue, relevé les insuffisances de la notion fidéiste du salut.

§ 1. — Les déficits de la notion fidéiste du salut et la définition du salut

Dans la première partie de notre travail, nous avons déjà eu l'occasion d'effleurer le sujet. Nous croyons qu'il est nécessaire de le reprendre et de le traiter avec plus de détails. L'examen des déficits du fidéisme aura du reste un résultat positif. Il nous permettra de dégager successivement les différents aspects du salut et d'en donner une définition plus large et plus appropriée aux préoccupations actuelles de la pensée chrétienne.

« Nous voulons vivre, vivre heureux, vivre éternellement. Toute la notion du salut se résume dans ces mots. » (I, p. 17). Telle est la définition que M. Ménégos donne du salut, dans ses « *Réflexions sur l'Evangile du salut* ». Mais une étude plus attentive des écrits de M. Ménégos ne tarde pas à nous révéler une déviation assez grave de sa pensée initiale. Elle commence par une confusion constante entre le salut proprement dit : la félicité céleste, et la voie qui y mène : le pardon, et ne tarde pas à aboutir à une substitution des moyens à la fin poursuivie. Le salut n'est bientôt plus, dans les préoccupations de M. Ménégos, que la justification par

la foi, la délivrance de la sentence de condamnation prononcée sur le pécheur par le Souverain Juge, *le pardon par la foi*. La communion de l'âme avec Dieu, la régénération, la sanctification et la félicité céleste sont considérées, non comme des éléments intégrants du salut, mais comme ses conséquences normales. Le salut n'est plus au terme de la vie chrétienne, mais à son principe.

Si nécessaire que soit la délivrance initiale du pécheur par la justification, nous ne pouvons cependant pas admettre que le salut se résume tout entier dans le pardon divin. Et M. Ménégos lui-même ne pense pas autrement. Il n'eût, sans cela, jamais parlé de félicité céleste dans ses « *Réflexions* ». Le pardon n'est que le premier élément du salut. Sans doute, il fait rentrer l'homme en lui-même, le ramène aux sources de la vie, et redouble son désir de perfection ; mais à le bien prendre, il ne le change pas. Sauvé de sa culpabilité, l'homme porte encore en lui « ce glorieux malaise d'un être qui se sent plus grand que la terre ». Pour être libéré, non plus de la peine du péché, mais de sa redoutable puissance, il faut qu'il s'engage résolument dans la voie du progrès et de la sanctification. Il porte en lui le principe d'une vie nouvelle ; mais l'épanouissement de cette vie ne se fera pas en un jour. La vie terrestre ne suffira même pas à l'achever, aussi n'hésitons-nous pas à dire qu'ici-bas le salut demeurera toujours incomplet. Ceux-là mêmes qui protestent contre une telle affirmation, au nom d'une notion plus étroite du salut, sont les premiers à souscrire à cette parole de nos Saints Livres : « Sans la sanctification, nul ne verra le Seigneur. » Inconsciemment, eux aussi placent le salut au terme des progrès de la vie chrétienne et comprennent la sanctification dans leur conception pratique du salut.

Nous entendons cependant les protestations. Le salut individuel par la sanctification ? Mais, c'est du péla-

gianisme ! C'est la théorie romaine du salut par les œuvres ! Quelle erreur ! Et quel manque de perspicacité ! Pélagianisme, oui, si l'homme tirait de lui-même l'énergie qui assure son progrès. Mais cette pensée n'est pas la nôtre ; et à parler franchement, nous ne comprenons pas du tout pourquoi tant de théologiens combattent l'idée d'un salut par l'amour. Le triomphe de l'homme exige trois facteurs aussi essentiels l'un que l'autre : *la connaissance*, principe initial de la vie nouvelle et pouvoir directeur de son progrès ; *la confiance*, principe quiescent du salut ; *l'amour*, principe dynamique de l'action régénératrice. Et tous trois viennent de Dieu, sont commencés en nous par Dieu. Tous trois, aussi, demandent une détermination personnelle de l'homme : il faut qu'il consente à ce mouvement de la vie divine en lui-même. La foi, comme l'amour, est un acte libre du chrétien. Cependant, l'amour, comme la connaissance et la confiance, est une œuvre de la grâce. La vie ne se crée pas, elle se communique.

Nous croyons donc pouvoir faire rentrer la sanctification dans la notion intégrale du salut, et avec elle, comme *sa condition logique*, la rédemption sociale et cosmique. La perfection de l'individu suppose réalisée la perfection du milieu. Le tort du fidéisme est de ne l'avoir pas compris. De là vient l'insuffisance de sa définition du salut. C'est ce que nous allons établir, en groupant nos remarques autour de ces trois chefs : la notion fidéiste du salut est trop exclusivement *morale, individualiste* et *statique*. Le développement de notre pensée fera mieux comprendre ce que nous entendons par là.

1. La notion fidéiste du salut est trop exclusivement morale

Si M. Ménégos a tort de faire de la sanctification une *conséquence* du salut, plutôt qu'un de ses *éléments constitutifs*, il n'a pas davantage raison de ne s'occuper que du côté moral de l'homme, et de négliger la rédemp-

tion de la raison. L'esprit, l'intelligence, ont tout autant que le cœur, besoin d'être ramenés à Dieu. N'est-il pas étrange de parler d'un salut qui ne comporte pas la *perfection* ? L'*imperfection* ne fait-elle pas courir à l'homme de graves dangers ? Et pour nous en tenir à l'aspect intellectuel du problème, l'ignorance et l'erreur n'aboutissent-elles pas souvent aux pires conséquences ? Saint Paul, plus tôt éclairé, eût-il persécuté les chrétiens ? Toutes les oppositions sincères à la vérité auraient-elles retardé d'autant le triomphe de l'homme sur le péché ? La raison humaine a donc besoin, elle aussi, d'être sauvée, et le salut ne sera pas complet tant que l'illumination intérieure de l'Esprit ne sera pas parfaite.

Cette rédemption de la raison par la religion n'est, du reste, pas une chimère. Elle se fait sous nos yeux. Il suffit d'étudier d'un peu près les conséquences d'une conversion pour s'en rendre compte. Ce n'est pas seulement le cœur qui est changé ; toutes les facultés humaines sont vivifiées par l'esprit de l'Evangile. Extérieur, manière d'être, dispositions et préoccupations, affections et pensées, tout est modifié. Ce que les classes privilégiées demandent et obtiennent à grand'peine de longues années d'éducation raffinée, les classes déshéritées peuvent l'acquérir par le seul rayonnement de l'Esprit du Christ : nous voulons dire, la dignité, la noblesse et la finesse des pensées. Il y a véritablement, dans la conversion, le principe d'une régénération de l'intelligence. Et ses effets se font sentir tout autant dans le domaine des connaissances théoriques que dans celui du savoir pratique.

L'esprit religieux est, en effet, l'esprit scientifique par excellence. C'est un esprit de parfaite *humilité* et de *réceptivité*, deux conditions essentielles du progrès scientifique. L'homme ne crée pas la vérité, il la découvre. Il faut être humble pour renoncer à ses illusions et à ses erreurs. Il faut être dans la vérité, dans une attitude vraie, pour parvenir à la vérité.

L'esprit religieux est aussi un *esprit d'ordre*. Il ordonne les différentes réalités et les activités humaines suivant leur degré de valeur. Le savant réellement chrétien est à l'abri de la sécheresse intellectuelle et de la déformation professionnelle. Il ne risque pas de prendre le résultat de ses recherches comme but suprême de sa vie. Il sait que l'homme ne vit pas pour connaître, mais qu'il connaît pour mieux vivre. La science pour la science, l'art pour l'art sont des adages qui le font sourire. Il croit que son activité, si théorique soit-elle, trouvera un jour son application et contribuera, pour sa part, à l'agrandissement de la vie de l'Esprit et à la rédemption finale du monde. Art, science, philosophie, sanctifiés par l'Esprit religieux, acquièrent ainsi une valeur infinie. Ouvrant à l'âme humaine la magnifique perspective d'un monde nouveau, l'Evangile donne au travail du plus humble chrétien une valeur universelle et éternelle.

L'esprit religieux est encore un *esprit d'inspiration*. Par lui, l'homme se trouve replacé au cœur même de la réalité, au centre de la vie, d'où émanent le Vrai, le Beau, le Bien. Il est ramené à la source des fécondes intuitions. La prière en est une preuve : elle met de l'ordre dans les idées, elle intensifie l'effort de la raison, elle augmente la pénétration intellectuelle. Elle produit pour le travail de la pensée les mêmes résultats que l'incubation subconsciente.

L'esprit religieux est enfin un *esprit de synthèse*. Plus nos connaissances gagnent en étendue, plus elles perdent en cohésion. Qui pourrait, à l'heure actuelle, se vanter d'avoir fait le tour de toutes les connaissances humaines ? Avec la spécialisation dans tous les domaines de la science, la synthèse des résultats acquis est devenue irréalisable..... à moins que les savants ne soient tous inspirés par un même esprit et ne collaborent tous au même but. La synthèse deviendrait alors possible, non plus du dehors, mais du dedans. Un seul

esprit est capable de la réaliser : l'esprit religieux. Lui seul peut effectuer l'unité intellectuelle rêvée par le cerveau humain.

Que de choses n'y aurait-il pas également à écrire sur la collaboration intellectuelle rendue possible par l'unité d'inspiration. Quels progrès incroyables les connaissances humaines ne feraient-elles pas, si la raison était vraiment régénérée, débarrassée de ses larses, libérée de ses imperfections, par une communion vivante avec la Raison Souveraine. A quelles aberrations intellectuelles, les plus brillantes intelligences ne sont-elles pas souvent vouées par leur hostilité à l'égard des réalités spirituelles. On ne doute pas, quand on les a constatées, de la nécessité d'une conversion et d'une régénération de la raison humaine. Aussi faisons-nous rentrer dans la notion intégrale du salut, sa libération de l'ignorance et de l'erreur et son progrès dans la vérité. Etre sauvé, c'est être dans la vérité.

2. La notion fidéiste du salut est trop exclusivement individualiste

Les grandes thèses du christianisme social sont suffisamment présentes à tous les esprits pour nous permettre d'être bref.

Sous l'influence du luthéranisme et probablement aussi du piétisme, M. Ménégos a concentré toute son attention sur le mouvement intérieur de la vie chrétienne. Nous croyons avec lui, que l'Evangile ira toujours du dedans au dehors, de la transformation des individus au perfectionnement de la société. Toutes les légitimes revendications du socialisme n'ont, au fond, d'autre origine que la pénétration intime de *la pensée* moderne par l'esprit de l'Evangile. Quand *les cœurs* seront à leur tour gagnés à la cause et à la vie du Christ, les problèmes sociaux auront trouvé leur solution.

Cependant, une connaissance plus grande de l'homme nous a rendus attentifs aux multiples liens qui

l'unissent étroitement à son milieu. L'homme est sous l'action de puissants déterminismes : hérédité, milieu, éducation, santé physique, et sa volonté est souvent trop faible pour en briser la tyrannie. Ceux qui n'ont pas de pain n'ont guère le temps d'avoir une âme ; ensevelie sous les dures misères de l'existence, leur âme ne palpitait probablement jamais au souffle de l'Esprit. La plupart d'entre eux ne seront jamais libérés de l'esclavage du péché, si on ne les arrache à leur triste condition sociale.

Mais ce n'est encore là qu'un des aspects du problème social. Nous avons, à l'heure actuelle, le vif sentiment de l'unité du corps social. L'homme n'est pas un, il est multiple. Son développement intellectuel, moral, religieux est conditionné par le milieu. Il ne pourra donc jamais atteindre isolément à la perfection.

Nous sommes étroitement liés à nos semblables pour le bien et pour le mal. Nous sommes conduits au péché par ceux qui nous entourent, souvent même par nos ascendants morts depuis longtemps. Nous entraînons les autres au péché. Comment admettre que notre salut puisse être complet, tandis que nos victimes se débattent encore dans leurs détresses ? Notre justification dépend non seulement de Dieu, mais aussi de nos frères. Nous ne sommes justifiés qu'en espérance. Nous ne le serons réellement, qu'au jour où le Frère, parvenu avec nous à la perfection, prononcera sur nous le mot du pardon. L'homme est ouvrier avec Dieu, dans la justification, comme dans toutes les autres parties de l'œuvre rédemptrice.

Notre sanctification n'est pas moins dépendante du milieu social. Nous n'en sommes pas nous-mêmes les seuls ouvriers. Nos prédécesseurs nous ont facilité la tâche et nous leur sommes redevables d'une bonne part de nos progrès moraux et religieux. Les glorieux résultats de leurs luttes passées agissent sur nous com-

me de puissants déterminismes. Ceux qui viendront bénéficieront à leur tour des victoires que nous aurons pu remporter sur les puissances du mal. S'il en est ainsi, les générations sont étroitement solidaires les unes des autres. Celles du passé continuent de se sanctifier dans celles du présent et de l'avenir. L'humanité est essentiellement une, et c'est dans l'unité et l'harmonie de tous ses membres qu'elle achèvera son long pèlerinage sur les chemins du progrès.

Du reste, pourrait-on goûter une éternelle félicité sans ceux que l'on a aimés ? Qui voudrait consentir à la séparation éternelle ? Mieux vaut la mort et l'éternel sommeil, que l'éternelle séparation ! N'est-ce pas là le cri du véritable amour ? L'immortalité dans la séparation des êtres aimés serait le plus cruel des tourments infligé à une âme sainte. Et la félicité, fût-elle réalisable pour un individu isolé, de quelle amertume ne serait-elle pas mêlée ? Quelle angoisse, dans l'âme de ce malheureux privilégié, au souvenir de ceux qu'il a égarés sur les chemins de la mort ?

Aussi, tant au point de vue de l'unité de la race humaine, qu'à celui de notre amour et de notre bonheur individuel, nous ne pouvons admettre la possibilité du salut parfait d'un individu isolé. La séparation d'avec nos frères est du reste impossible. Où est la limite de notre moi ? Nous sommes substantiellement liés les uns aux autres. Il y a entre tous les hommes une mystérieuse communication qui donne à leurs moindres actes une portée universelle. Tout acte a des répercussions inconcevables. En fait, nous ne sommes pas seulement liés à nos frères, mais encore à tout ce qui est, à la terre, à l'Univers. Il n'y a pas jusqu'au scintillement des étoiles qui ne fasse partie de notre moi. Par les nuits obscures, leur lumière nous manque et nous nous sentons apauvris dans notre être. La pression atmosphérique augmente ou diminue le pouvoir de notre volonté. Liés à la terre, nous sentons que ses éléments, dont

une partie compose notre corps et celui de nos frères, participeront eux aussi à l'œuvre de Rédemption. La Réalité est en marche vers l'Esprit. Qui connaîtrait le mystérieux pouvoir de l'Esprit humain verrait se poursuivre en lui, la spiritualisation de toute la réalité.

Notre conception des conditions du salut s'élargit ainsi jusqu'à l'infini et comprend tous les êtres dans un même triomphe et une même félicité.

3. La notion fidéiste du salut est trop exclusivement statique

Nous dirions volontiers qu'elle manque de mouvement. Ce qui domine dans la pensée de M. Ménégoz, c'est l'idée de repos, de tranquillité d'âme. Et certes, la sérénité nous est bien nécessaire. Il faut à notre âme la certitude du but atteint, le calme réparateur, comme il faut à notre corps le nocturne repos. Devant le douloureux mystère de la souffrance, du péché et de la mort, il nous faut la divine confiance du Christ. Pour n'être pas écrasés par la grande douleur humaine, désespérés par l'immense soupir de tous les êtres, nous ne pouvons nous passer du baptême de la sérénité. Dans tous nos doutes, et pour répondre aux déchirants appels que nous faisons retentir dans la nuit, nous avons besoin de ce grand calme qui monte du fond de la vie et domine le fracas de l'existence. On n'insistera donc jamais trop sur cet aspect du salut, tant que l'homme n'aura pas atteint le but de sa course.

Cependant, il nous faut autre chose. Nous ne sommes pas au port, mais en route sur l'Océan de la Vie. Et si, pour refaire nos agrès, nous avons besoin de repos, pour franchir les distances, nous attendons le frémissement du vent dans notre voile. Le salut est un devenir, une marche, et nous possédons le redoutable pouvoir d'en hâter ou d'en retarder le mouvement. Nous sommes « ouvriers avec Dieu », et cela, dans le sens le plus dramatique. Nous devons consentir au mouve-

ment de la vie divine et en accroître toujours plus l'intensité en nous et hors de nous.

Il nous est, en effet, impossible d'admettre l'idée d'un salut brusquement et miraculeusement porté à sa perfection sans le concours de l'homme. Nous croyons à la réalité du séjour céleste. C'est notre suprême espoir devant la mort, notre suprême consolation lorsque la terre s'entrouvre pour engloutir un être aimé. Mais le ciel n'est pas, pour nous, le séjour des béates contemplations ; il est le lieu du progrès. C'est un ciel où se poursuivent les activités-ébauchées ici-bas, un ciel en marche vers le grand jour. Et la grande loi qui préside à son devenir est la même qui trouve son application dans notre vie terrestre : la loi des semailles et des moissons. Il y a la fécondante action de la terre, il y a aussi « le geste auguste du semeur » et les patients efforts du laboureur ; il y a le mystérieux labeur de la grâce, il y a aussi l'obscur travail de la volonté humaine.

Notre définition du salut doit donc être assez large pour embrasser dans une vivante synthèse tous ces aspects de l'œuvre rédemptrice. Unissant l'activité à la réceptivité, elle doit tenir compte des exigences sociales et cependant se formuler en fonction de l'individu, comprendre la régénération de la raison et de toute notre activité intellectuelle aussi bien que celle de la conscience et du cœur, garantir à l'homme une parfaite certitude et une absolue sécurité et cependant se maintenir sur le terrain mouvant du devenir, ouvrir aux regards de l'âme les perspectives infinies de l'au-delà et toutefois satisfaire aux besoins de ceux qui sentent leur destinée liée au progrès de la vie spirituelle sur cette terre, de ceux-mêmes dont toute l'ambition est de réaliser ici-bas la vie la plus idéale et la meilleure possible.

Sans doute, nous continuerons à dire d'un homme réellement converti qu'il est sauvé, comme nous le

disons d'un malade qui a dépassé le point critique de sa maladie, à condition, toutefois, que l'on ne confonde pas la convalescence avec la santé normale. Nous n'omettrons ni le pardon, cet impérissable besoin de l'âme humaine, ni surtout la délivrance du péché, cette redoutable puissance de mort. Mais nous nous souviendrons que le salut est infiniment plus qu'une absolution et une conversion, et *autre chose qu'une délivrance*. Il est l'épanouissement progressif d'une vie nouvelle, la vie de l'Esprit.

Que l'on nous entende bien; nous ne nions ni la réalité du péché, ni la nécessité de le vaincre. Nous affirmons résolument sa réalité et son universalité : l'homme est esclave du péché, tous les hommes sont pécheurs. Nous posons sa disparition complète comme une condition du salut intégral. Mais nous disons que la délivrance du péché ne réalise pas l'être originel, et qu'il y a, par conséquent, un but plus élevé que la victoire sur le péché, c'est la réalisation de l'homme nouveau. L'être sans péché, ce peut être le Christ à sa naissance ; l'homme parfait, l'Homme, c'est le Christ du calvaire, le Christ du matin de Pâques..., le Christ de la Pentecôte, dont l'action a acquis un pouvoir universel et éternel.

Si nous avons séparé ces deux aspects du salut : triomphe de l'homme sur le péché et épanouissement de la vie selon l'Esprit, ce n'est pas que nous les considérions comme deux moments successifs de l'œuvre rédemptrice. En réalité, il n'y a qu'un processus, c'est celui de la vie. La vie, une vie déterminée : la vie selon l'Esprit, est l'essence intime du salut. Et la conséquence de cette plénitude de vie, c'est la disparition du péché. Le salut, c'est le don d'une vie nouvelle qui ne connaît pas le péché : « Celui qui est né de nouveau ne pèche plus. » C'est en nous faisant naître à une autre vie que Dieu nous sauve. Essayez de détruire directement le péché, vous n'y arriverez pas ; les méthodes de perfec-

tionnement en font faire la triste expérience à ceux qui veulent *se réformer*. C'est d'une *régénération* que nous avons besoin ; et quand cet être nouveau aura atteint son plein épanouissement, le salut sera achevé.

Considéré dans son origine, le salut est donc une *régénération* ; dans son achèvement, il est la *réalisation parfaite de l'être originel* créé en nous par le souffle de l'Esprit, la plénitude de la vie personnelle, dans laquelle sont consommées la destruction définitive du péché et la spiritualisation intégrale de la Réalité ; dans son devenir, il est la *réalisation progressive de l'être nouveau par une incarnation progressive de l'Esprit de Jésus-Christ*.

Et nous pensons que le salut considéré dans son devenir et ainsi défini : *réalisation progressive de l'être originel par l'incarnation progressive de l'Esprit de Jésus-Christ*, répond à toutes les exigences précédemment énumérées. Au principe, il pose la nécessité de la repentance, du pardon, de la conversion et de la nouvelle naissance ; au terme, il fait entrevoir la victoire définitive de l'homme sur le péché résorbé, consumé par l'ardeur de la vie intérieure. Opérée par l'Esprit, et au cœur même de notre être, cette Incarnation réclame de notre part une libre détermination ; elle embrasse ainsi dans une confiante réceptivité une double démarche de l'homme : activité et passivité. Incarnation d'un Esprit (nous disons d'un *Esprit* et non d'une *Vie*), elle vivifie notre raison et toute notre activité intellectuelle, aussi bien que notre cœur et notre conscience. Réalisée dans le sanctuaire intime de notre moi, elle offre un caractère essentiellement individuel, cependant elle a non seulement des conditions et des conséquences individuelles, mais aussi des conditions et des conséquences sociales. Des conditions sociales, tout d'abord : il faut que l'homme soit mis en présence de l'Esprit et puisse offrir son âme à sa divine action ; or, il y a des milieux qui rendent la chose presque impos-

sible : grande misère et grande richesse. La disparition des fléaux sociaux qui rendent impossibles l'éclosion et l'épanouissement de la vie nouvelle est une condition du salut. Des conséquences sociales, ensuite : l'Esprit de Jésus-Christ est un esprit de fraternité, on ne peut le posséder sans vouloir immédiatement le salut intégral du Frère ; il est aussi un esprit de pureté ; il ne peut tolérer le péché, l'iniquité sous quelque forme que ce soit. Le côté social de notre moi ne peut se sanctifier indépendamment du milieu social ; le chrétien ne peut prendre son parti du régime d'iniquité dont il est forcé de bénéficier actuellement. L'Incarnation répond, enfin, aux âmes éprises d'un idéal concret, réalisable et valable sur la terre, mais elle ouvre aux regards de l'Esprit les perspectives infinies de l'Au-delà. L'esprit de Jésus-Christ est un esprit vainqueur du péché et de la mort, « il a mis en évidence la vie et l'immortalité ».

§ 2. — Relation organique du salut et de la connaissance

Dans la théorie fidéiste du salut, il ne pouvait être question d'une relation organique de la connaissance et du salut. M. Ménégos eût manqué à la plus élémentaire logique, en faisant de la croyance une condition subjective et religieuse du salut tel qu'il le définit. C'est là un point sur lequel nous éprouvons tout particulièrement le besoin d'insister, au moment où de notre analyse de la notion intégrale du salut vont jaillir des conclusions diamétralement opposées aux siennes.

Dans la pensée de M. Ménégos, tout le salut gravite autour de la culpabilité de l'homme, dont le pardon divin peut seul le délivrer. Le terme en fonction duquel les conditions subjectives du salut doivent être déterminées a une signification précise, mais fort restreinte.

Il laisse de côté non seulement le devenir de l'homme, mais aussi le cercle plus restreint de ses responsabilités. « Il est certain, nous écrit M. Ménégoz, que la responsabilité de l'homme varie selon ses dons, et que les hommes sont d'autant plus heureux, qu'ils observent plus consciencieusement les commandements de Dieu. Mais, ce n'est pas de cela qu'il s'agit dans le fidéisme. Il s'agit de savoir à quelles conditions Dieu pardonne à l'homme qui n'a pas été fidèle dans l'emploi de ses dons. » (8 février 1914).

Pour que la connaissance entrât en ligne de compte dans les conditions religieuses du salut, il faudrait qu'il y eût une culpabilité du même ordre, une culpabilité intellectuelle, et que l'ignorance et l'erreur pussent être considérées comme des infidélités à l'égard de Dieu. Nous savons bien que le devoir de l'homme est de rechercher la vérité, et qu'il est coupable toutes les fois qu'il néglige les occasions qui lui sont offertes de se développer. Mais pour savoir de quel ordre est cette culpabilité intellectuelle, il faut déterminer la *nature* de ses responsabilités rationnelles. Et quelle est-elle vraiment ?

A supposer que la vérité pût être objectivement résumée en code détaillé, on ne pourrait pas faire à tout homme le grief de n'en avoir pas encore assimilé tout le contenu. La fidélité intellectuelle se mesurerait, non au plus ou moins grand nombre de vérités partielles subjectivement appropriées, mais à l'attitude à l'égard de la vérité. La vérité, pour faire sa demeure en nous, exige de notre part une attitude de loyale recherche, de parfaite humilité, de respectueuse réceptivité, et pour tout dire, *une attitude de prière*. Cette attitude réalisée, notre tâche est achevée. Ce n'est plus nous qui cherchons la vérité, c'est la vérité qui s'empare de nous. La connaissance est un jaillissement soudain de lumière dans le champ de la conscience. Il y a, il est vrai, pour passer de la révélation intérieure à la certitude une

démarche libre de notre volonté, un don de nous-même à la vérité. Mais cet acte est encore essentiellement libre.

Quel que soit donc l'aspect sous lequel nous envisageons notre activité intellectuelle, nous arrivons toujours au même résultat. Il n'y a pas de responsabilité spécifiquement intellectuelle. Quand nous avons été infidèles, dans l'ordre de la connaissance, comme dans tout autre, notre culpabilité est essentiellement morale et religieuse. Et pour être pardonné, c'est une attitude morale et religieuse que nous devons réaliser. La connaissance est *nécessaire*, c'est elle qui conduit l'âme jusqu'au seuil de cette détermination, mais elle n'entre pas directement en compte devant Dieu.

C'est à ces conclusions diamétralement opposées que nous conduit notre notion du salut. Avec elle, nous nous mouvons, non plus dans le cercle étroit de notre culpabilité, ni même seulement dans celui de nos responsabilités, mais dans celui du devenir de notre être originel. Nous ne sommes responsables, en effet, ni de nos erreurs loyales, ni de nos ignorances involontaires. Celles-ci ne constituent pas moins de sérieux obstacles à l'achèvement de notre salut.

Le problème des conditions subjectives du salut se pose désormais sur un plan nouveau et plus large, en fonction de toutes les virtualités et promesses de vie que nous portons en nous, ou, ce qui conduit aux mêmes résultats, en fonction de l'Incarnation de l'Esprit et de la plénitude de vie qui nous est offerte en elle (1). Il s'agit de connaître, d'une part, tous les moyens que Dieu met à notre disposition pour lutter contre toutes

(1) Il en est de même des conditions objectives du salut, que nous appellerions volontiers les conditions des conditions subjectives du salut. Elles sont de deux ordres : les unes *absolues* et réalisées par l'action rédemptrice de Dieu ; les autres *relatives* et réalisables par l'homme. Au second ordre appartiennent toutes les conditions sociales du salut. Nous y faisons aussi rentrer l'art, la philosophie, la science et tout le travail de l'homme conduisant à une domination toujours plus effective de la matière par l'esprit. Notre notion du salut, cependant nettement individualiste, offre le grand avantage de comprendre *organiquement*, à l'intérieur même de sa sphère, toutes ces conditions.

les formes du mal, et de l'autre, de découvrir les conditions du plein épanouissement de notre être originel. La notion même de condition s'est ainsi transformée. D'immuable qu'elle était dans l'orthodoxie et le fidéisme, elle est devenue dynamique, susceptible d'élargissement, vivante et mobile, dans notre conception du salut. Les conditions du salut ne nous apparaissent plus comme étant invariablement les mêmes à travers tous les âges. Elles s'ajoutent les unes aux autres au fur et à mesure des révélations divines et des intuitions humaines. C'est un patrimoine qui va sans cesse s'enrichissant depuis le premier éveil de la conscience religieuse jusqu'à l'apparition de l'Homme Type, Jésus-Christ, Celui qui a pénétré jusqu'au sanctuaire même de l'Esprit et l'a incarné dans sa personne.

Avec cette large et vivante notion du salut et de ses conditions subjectives, nous comprenons l'importance de la connaissance religieuse. La vie que nous devons réaliser se présente à nous comme un idéal concret. Nous devons donc en avoir une représentation précise. La connaissance de l'être que nous sommes ne nous est pas moins indispensable que celle de notre être originel. Il faut aussi que nous acquérions la science du chemin de la vie, de la voie du salut, du processus de l'Incarnation de l'Esprit.

Cependant, la nécessité de la connaissance pour le progrès du salut est si évidente, que nous ne nous y arrêterons pas. C'est sur les premières manifestations de l'œuvre du salut que nous porterons toute notre attention pour justifier le titre de ce paragraphe : *la connaissance religieuse est une condition subjective du salut, elle lui est organiquement liée.*

Un seul exemple suffirait à prouver cette thèse : celui de la conversion de saint Paul. Qu'est-ce qui a commencé dans son âme l'œuvre du salut, sinon la connaissance qui lui a été donnée de Jésus-Christ ? « *Avant què ses yeux aient été ouverts, ne parlez ni de repen-*

tance, ni de foi, ni de don de soi-même. » (*Saint Paul*, par E. de Faye). Au principe de toute l'œuvre de la rédemption, il y a une indispensable révélation intérieure et une nécessaire appropriation subjective de son contenu. La première démarche de l'homme dans le salut, c'est la connaissance. Elle répond à la nature même de son esprit. L'angoisse initiale de l'âme humaine, celle qu'éveille l'illumination et qu'apaise la connaissance, est essentiellement une angoisse métaphysique, un suprême appel vers l'Inconnu.

Notre étonnement est grand de voir la plupart de ceux qui étudient les conversions à un point de vue religieux s'arrêter uniquement à l'angoisse du péché. La douleur de l'homme a des raisons infiniment plus larges et plus profondes que la culpabilité individuelle et l'incurable débilité de la volonté livrée à ses seules forces. Echo d'abord lointain et confus de la mystérieuse douleur qui pleure au fond de la Réalité, elle embrasse dans une même intuition le poignant asservissement de l'Esprit, l'imperfection, la misère, la souffrance, le péché, la mort, l'avenir de l'homme, et celui de la société et de l'univers. C'est par le vague désir d'échapper à cette grande misère confusément éprouvée et représentée, et non par le sentiment précis du péché, que commence l'éveil de l'âme. Il faudra une longue éducation de la raison et de la conscience, pour amener l'homme à discerner les multiples aspects de cette troublante intuition et à pleurer sur son péché. Et lorsqu'il le connaîtra suffisamment pour en être effrayé, son suprême appel se rapportera encore à l'ordre de la connaissance : que faut-il que je fasse pour être sauvé ? Et la paix ne renaîtra dans son âme qu'au jour où il aura découvert les conditions de son pardon. Le sentiment du péché, la repentance et le pardon sont ainsi conditionnés par la connaissance religieuse.

Dans le même moment où l'homme, illuminé par l'esprit, découvre la gravité de son péché, la terrible

intuition d'une réalité non moins tragique lui est donnée : la vision de la mort. La lumière s'éteint ; le ressort de la vie se brise, et l'être, un instant suspendu dans le vide le plus affreux, s'abîme dans une inexprimable détresse. « Tout est donc fini, écrit le Père Gratre. Plus de père, plus de mère, plus d'amis ; la bien-aimée de mon cœur n'est plus... plus de soleil, plus d'homme, plus de monde, plus rien ! » Plus rien que l'épouvantable vertige du néant et l'amère conviction que la vie n'est plus « qu'une insanité » (Tolstoï). De cette insondable détresse occasionnée dans une âme humaine par la vision de la mort jaillit alors un déchirant appel vers l'Inconnu, une suprême expression du désir de savoir : à qui le triomphe ? à la mort ? ou à la vie ? O Dieu, si tu existes, fais-moi connaître la vérité et je te servirai ! Et quand la lumière resplendit de nouveau dans sa conscience apaisée, l'homme s'écrie avec sérénité : « O mort, où est ta victoire ? O mort, où est ton aiguillon ? » — « Où donc es-tu, douleur ? » fait dire Tolstoï à un de ses héros. La voilà !... Eh bien, tu n'as qu'à persister ! Et la mort, où est-elle ?... Il ne la trouva plus. Au lieu de la mort, il ne vit plus qu'un rayon de lumière. » Tant il est vrai que c'est la connaissance de la mort et de sa divine fonction qui nous sauve de l'épouvante de la mort et de la terreur du néant.

Il est enfin une dernière inquiétude qui prend naissance dans le cœur de l'homme au moment de sa conversion. L'esprit de Jésus-Christ est éminemment un esprit de prosélytisme, parce qu'il donne à l'âme humaine la conscience profonde de l'unité de la race et de la fraternité de tous les hommes. Rendre tous les hommes participant d'un même salut, telle est l'ambition suprême du chrétien authentique. Mais sa bonne volonté se heurte bientôt à l'obstination ou à l'aveuglement de ceux qui l'entourent. L'angoisse étreint alors son âme. Que deviendront ceux que n'éclairera jamais

ici-bas la lumière intérieure ? Que deviendront ceux dans le cœur desquels l'Incarnation de l'Esprit n'aura pas même commencé sur la terre ? Et cette angoisse arrache aux plus nobles âmes leurs plus déchirants et pathétiques appels vers la connaissance de la vérité : Où vont les hommes dans leur folie ? Où va le monde ? « Où va, Seigneur, où va la terre dans les Cieux ? » Vers le néant ? ou vers la vie ? Et quelle puissance pourra bien les arracher au danger et assurer leur salut ? A cette détresse du chrétien, comme à son tourment devant le péché et la mort, il faut une réponse, et cette réponse, c'est l'intuition de la pensée et de la puissance divines, la connaissance de la destinée des hommes et des mondes. Où seraient, sans cela, les raisons de ce calme profond succédant aux troublantes visions ? Où l'homme, sans cette connaissance, aurait-il pris les motifs de son apaisement ? C'est la connaissance de la vie, de sa valeur et de sa durée, la connaissance aussi de cette suprême Raison d'espérer, voilée par toutes nos déraisons, qui commence en nous le salut.

La Révélation, l'illumination intérieure de la conscience et de la raison humaine est le premier œuvre de l'Esprit dans l'homme. La connaissance, ou appropriation subjective de la vérité révélée, est la première démarche de l'homme en qui s'éveille le besoin du salut, le commencement même de la rédemption. La connaissance religieuse est donc bien une condition subjective du salut. A côté d'elle, il en est d'autres, et que nous nous gardons bien de méconnaître. Elles soutiennent entre elles des relations étroites et se conditionnent mutuellement. Chacune a sa nature et sa fonction, et nous n'avons pas à les étudier ici, non plus que les conditions relatives et objectives du salut. Tout notre dessein était de marquer l'union étroite et le rapport organique du salut et la connaissance. Et nous avons vu que la connaissance est comme la lumière intérieure qui éclaire le chemin et dessine la route à suivre.

Nécessaire au principe même de la vie nouvelle, elle précède l'homme, comme un flambeau vivant. A chaque étape franchie, elle fait entrevoir des étapes nouvelles. Concrète, parce qu'elle est un Esprit qui s'incarne, elle dessine aux regards de l'âme un idéal qui va sans cesse grandissant et finit par se confondre avec l'image harmonieuse et parfaite de l'Homme. Ainsi la connaissance religieuse parfaite est une des conditions subjectives absolues du salut intégral.

L'homme qui la posséderait pleinement et réunirait en lui dans une parfaite harmonie toutes les conditions subjectives du salut, n'aurait plus rien à craindre devant les puissances du mal. Ayant pénétré le mystère de la pensée et de la vie divines, il marcherait enveloppé de la paix ineffable qui monte du sein de la Réalité. Porté par une indicible certitude, l'âme inondée de lumière et le cœur débordant d'amour et de confiance, il posséderait en lui le secret de l'Action intégrale. Pleinement persuadé du triomphe final de l'Esprit dans le monde, il deviendrait, à son tour, un foyer de divine lumière, une source d'irrésistible confiance et d'invincible puissance. En fermant pour jamais les yeux à la lumière de ce monde, il pourrait s'écrier sans orgueil et avec une triomphante certitude : « Quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai tous les hommes à moi », car il aurait indissolublement lié le succès de sa cause à celui de l'œuvre même de l'Esprit.

Un jour, cet homme a foulé de ses pieds le sol de notre terre et l'empreinte profonde de ses pas ne s'est jamais effacée. Cet homme, c'est Jésus-Christ, l'incarnation suprême de la vie et de la pensée divines, la Révélation concrète de l'Esprit. Le secret des mystérieuses origines de sa vie tient dans ces mots : « Nul ne connaît le Père que le Fils. »

Aujourd'hui encore, si nous voulons une certitude religieuse qui ne nous trompe jamais, c'est à lui que nous devons aller. Car la connaissance religieuse, con-

dition subjective et absolue du salut, ne s'acquiert aucunement par la dialectique, mais par la contemplation de Jésus-Christ. Elle est une pénétration de notre esprit par son Esprit.

CHAPITRE II

L'Essence de l'Evangile

Si nos recherches nous ont fait aboutir à des conclusions opposées à celles de M. Ménégos, jusqu'à présent, nous ne pouvons pas dire que nos affirmations réciproques soient contradictoires. Le système fidéiste forme un tout organique et cohérent ; le seul reproche que nous ayons pu lui faire est d'être trop étroit. Aussi, nous sommes-nous efforcé de trouver une définition du salut plus large, et qui comprît organiquement des éléments que M. Ménégos avait forcément dû situer en dehors des conditions subjectives du salut. Nos résultats n'ont donc été différents que parce que nous sommes partis de données différentes et que notre pensée s'est mue sur un autre plan.

Il n'en sera plus de même pour le problème qui va maintenant nous occuper, celui de l'essence de l'Evangile. En liant ses destinées à celles du symbolisme, le fidéisme, nous l'avons fait remarquer au début de notre travail, a eu tort de confondre deux questions connexes, mais bien distinctes : celle des conditions subjectives du pardon, et celle du fond de la religion, et par là-même, de l'essence de l'Evangile. La repentance et la foi, seules conditions subjectives du pardon, résument aussi la substance de l'Evangile. C'est là une affirmation à laquelle il nous est impossible de souscrire. Notre chapitre précédent nous a déjà amené à ce résultat : la connaissance religieuse, condition subjective

absolue du salut, est organiquement comprise dans la notion intégrale du salut. Nous allons faire un pas de plus, et essayer de prouver que cette connaissance fait partie intégrante de l'Évangile, qu'elle en est un élément essentiel. Une analyse de la détermination chrétienne de la foi et des oppositions que l'Évangile offre avec certaines attitudes théoriques ou pratiques nous fournira les éléments de notre démonstration. Celle-ci achevée, nous nous efforcerons d'établir que la repentance, la foi et la connaissance, loin d'être l'essence de l'Évangile, supposent à leur tour, un élément sous-jacent, qui les contient virtuellement et provoque leur éclosion dans l'âme du chrétien.

§ 1. — La détermination chrétienne de la foi

« L'essence de la foi, c'est la confiance », dit G. Frommel. Et cette confiance, il la définit « une adhésion, un abandon de soi-même, volontaire ou spontané, à l'endroit d'un objet ou d'un être indémontrable au raisonnement et dont la certitude ne se prouve pas. » (*Revue chrétienne*, 1896). Tous les psychologues qui se sont occupés de religion sont d'accord sur ce point capital. Aussi M. Ménégoz a-t-il raison de faire de la confiance un élément essentiel, l'élément universel de la religion. La substance de la foi, nous dirions volontiers, la matière première de la foi, est la même chez tous les hommes, aussi bien chez le sauvage qui adore son fétiche, que chez Jésus-Christ, le Révéléteur du Père Céleste.

Mais, n'y a-t-il pas quelque chose de choquant dans cette comparaison ? Et la protestation spontanée de notre sens religieux ne nous avertit-elle pas que la ressemblance n'est rien auprès de la différence ? Il y a là un problème auquel M. Ménégoz a eu tort de ne pas s'arrêter. La préoccupation trop exclusive de l'élément

universel et absolu de la foi lui a fait perdre de vue son aspect individuel et relatif. Aussi, dans ses analyses, la question d'essence l'emporte-t-elle toujours sur celle de qualité et de valeur. Il est bon d'être épris d'absolu, mais il ne faut jamais oublier que dans les notions d'essence et de substance, l'absolu équivaut au néant pour notre conscience. Que l'on essaye de saisir la confiance en elle-même, et l'on sera vite persuadé qu'elle s'évanouit dans la mesure même où on cherche à la considérer isolément. La substance de la foi importe, certainement ; mais sa détermination, son mode, son intensité n'ont pas moins de valeur. M. Ménégos aurait abouti aux mêmes conclusions s'il avait fait entrer l'idée de progrès dans sa notion du salut. Ce qui donne à ses vues ce caractère incomplet, c'est sa définition étroite du salut. C'est elle, nous l'avons vu qui l'a logiquement contraint de situer la connaissance religieuse en dehors des conditions subjectives du salut. C'est elle aussi qui lui fait écrire : « Que ce mouvement (de la foi) soit plus ou moins conscient, plus ou moins énergique, pourvu qu'il soit vrai, sincère, réel, et Dieu lui accorde gratuitement la rémission des péchés, la vie, *le salut*. » Que la foi soit réduite à son strict minimum lors de la première démarche de l'homme dans l'œuvre du salut, cela se comprend. Mais que l'homme puisse être réellement sauvé en conservant de la défiance dans le cœur, cela est inadmissible. L'intensité de la foi est nécessaire au salut intégral. Et cette intensité n'acquiert toute sa valeur que dans une conception progressiste et dynamique de la rédemption.

De ce point de vue, nous comprenons pourquoi il nous est impossible d'assimiler la foi de Jésus-Christ à celle des prophètes. La raison de cette différence dans le degré de la foi de l'un et des autres, nous la trouverons, sans doute, en partie dans la valeur de l'esprit, la puissance de la volonté, la limpidité de la conscience et la richesse du cœur. Mais cette réponse ne nous satis-

fait pas pleinement. Il y a des hommes de grande valeur dont les remarquables talents demeurent enfouis. Eux-mêmes n'en ont pas toujours conscience. *Il leur manque de la lumière*. Cette remarque se justifie aussi bien pour la foi que pour tous les autres ordres de l'activité humaine. En présence d'un grand cœur caché dans une nature intelligente mais inculte, on ne peut parfois s'empêcher de penser : que ne serait-il devenu et que n'eût-il fait, s'il avait été éclairé ?

La raison profonde de l'intensité de la foi, c'est l'étendue des connaissances religieuses. Et il est significatif, à cet égard, que le Fidéisme contraint de refuser le titre de condition religieuse du salut à la connaissance, ait également laissé dans l'ombre tout un côté de la foi. Il a sans doute parlé d'un état de foi sans cesse grandissant, mais il l'a situé en dehors du salut, après le salut, comme une de ses conséquences et non comme une de ses conditions.

Il y a un moyen bien simple de se convaincre de l'union organique de la confiance et de la connaissance, c'est d'analyser le rapport de ces deux notions à leur degré le plus élémentaire. La confiance religieuse la plus haute n'est toujours qu'une spécialisation, un mode, le mode suprême de la confiance toute humaine. « Nous entrons dans la foi, en entrant dans la vie, dit G. Frommel. Avant d'être un effort volontaire, la foi est une instinctive nécessité. Un certain degré de foi constitue l'indispensable condition de toute vie humaine. » Mais ce degré de foi ne peut se comprendre ni exister sans un degré corrélatif de connaissance.

« La foi, dit M. G. Berguer, est une sorte de sentiment plus rapproché des émotions que quoi que ce soit d'autre. Un psychologue l'appelle *l'émotion de la conviction*. » (Cours inédit de psychologie). La confiance ressortit donc plutôt au sentiment et à la volonté. Aussi suppose-t-elle toujours un élément qui l'accompagne et la détermine, une connaissance sous-jacente. Notre

confiance dans la vie, notre sécurité à l'égard du lendemain, notre persuasion qu'à notre réveil nous assisterons de nouveau à une résurrection de la nature dans la lumière, ont à leur base une connaissance sourde, intuitive ou raisonnée, de l'harmonie des lois naturelles. Car notre expérience imparfaite et fragmentaire ne peut suffire à expliquer ce phénomène. Avec un peu de sophistique, il n'est pas bien difficile de jeter un homme naïf et crédule dans le plus grand trouble, en lui montrant que nous ne sommes nullement en sécurité sur notre globe. Il suffit de substituer à son intuition de la course harmonieuse des mondes, l'idée d'un désarroi complet des forces naturelles. La terreur que provoque aujourd'hui encore chez de braves campagnards l'idée que le monde va finir en est une preuve. Pour les mettre à l'abri de pareilles craintes, il suffit de leur donner une connaissance plus étendue de l'harmonie des lois qui président à la vie de notre terre. Et ce n'est pas seulement dans son existence, c'est aussi dans son mode que la confiance est conditionnée par la connaissance. L'enfant a confiance dans sa mère, parce qu'il sait, d'une connaissance instinctive, que sa vie dépend d'elle. Plus tard, sa confiance augmentera ou diminuera, et même disparaîtra, suivant la connaissance qu'il aura acquise d'elle. Et si le progrès de sa connaissance lui confirme la dignité et la valeur morale de sa mère, sa confiance en elle deviendra inébranlable, réfractaire aux pires assauts de la calomnie.

Au point de vue tout général, nous pouvons donc conclure que la confiance est dans une étroite relation avec la connaissance. Elle lui est organiquement liée, et elle est d'autant plus grande que cette connaissance est plus profonde et jugée plus conforme à son objet.

Il en va de même au point de vue religieux. Dans son existence, comme dans son mode, son intensité, la foi est conditionnée par une connaissance. Rien n'est plus faux que l'idée d'une foi chrétienne psychologiquement

indépendante de doctrines déterminées. Sans doute, nous aussi nous croyons la foi indépendante des croyances orthodoxes. Il y a même une distinction capitale à établir entre la connaissance proprement religieuse et les dogmes traditionnels, les croyances orthodoxes ou libérales. Le dogme est une explication, une interprétation de la connaissance religieuse. La connaissance religieuse est une appréhension de la vérité par l'intuition, ou l'induction ; elle est éminemment pratique et ne nous fournit aucune explication de la Réalité. Le dogme, formé d'éléments empruntés à la connaissance religieuse et aux données de la philosophie, souvent même aussi de la science et de tout le savoir profane, est soumis à la loi du devenir. La connaissance religieuse, acquise par apports successifs de l'intuition ou de l'induction, est immuable. Justice, lumière, sainteté, Amour, qu'y a-t-il de changé dans les termes de cette connaissance de Dieu, depuis Jésus-Christ ? C'est de cette connaissance religieuse et chrétienne, que la foi est encore aujourd'hui, non seulement psychologiquement, mais religieusement dépendante. Il y a donc, selon nous, une confiance chrétienne indissolublement liée à une connaissance spécifiquement chrétienne de la vie et de la pensée divines. Et c'est à tort que M. Ménégoz a cru pouvoir retrouver chez Moïse et les prophètes la foi de Jésus-Christ. La substance de la foi est demeurée la même, mais son mode, sa tonalité ont varié et ont ainsi porté la confiance à sa perfection. L'intensité d'un état d'âme dépend tout autant de la nature de ses déterminants rationnels que du coefficient personnel de chaque homme. Il en est ainsi de la repentance et de la foi. La repentance évangélique ne peut pas se comparer à la repentance prophétique. Elle suppose une détermination précise de la notion de péché. Des interprétations variées sont également possibles, depuis l'idée d'un mal nécessaire et d'un moindre bien, jusqu'à celles d'une infraction à la loi morale, ou d'une trans-

gression des commandements du Souverain Législateur, ou encore, d'une désobéissance filiale de l'homme à l'égard du Père Céleste. Mais la dernière seule est évangélique. Et nous ne pouvons admettre qu'elle a été la pensée de Moïse et des prophètes. La notion du péché dépend de l'idée que l'on se fait de Dieu. Aucun prophète n'a eu l'idée évangélique de Dieu. La pensée d'Osée et celle de Jérémie s'en rapprochent peut-être. Mais il suffit d'une simple lecture pour s'apercevoir à quelle distance elles sont encore de celle de Jésus-Christ. Le repentir dépend à la fois de l'idée de Dieu et de la notion du péché. Il y a loin du regret, de la crainte et même du repentir moral au repentir évangélique. Il y a une douleur spécifiquement chrétienne du péché. Et pour naître dans le cœur de l'homme, cette douleur suppose l'appropriation subjective des plus grandes idées chrétiennes : Dieu est le Père de l'homme, l'homme est fils de Dieu, le péché est la désobéissance d'un fils à l'égard de son Père.

Nous aboutissons au même résultat, si nous analysons la foi dans son mouvement vers Dieu. Un mouvement religieux suppose des mobiles correspondants et son intensité est d'autant plus grande que ces mobiles sont plus puissants. Le pouvoir attracteur de Dieu se mesure à l'idée qu'on s'en fait. Le don du cœur à Dieu suppose donc lui aussi une détermination chrétienne de l'idée de Dieu et du don que nous lui faisons de notre cœur. On ne se donne pas à un législateur et à un juge de la même manière qu'à un Père. Le chrétien est celui qui se donne au Dieu Père manifesté en Jésus-Christ. L'objet de la foi chrétienne n'est pas une divinité vague et indéfinie, c'est l'Esprit incarné en la personne de Jésus-Christ.

Il est encore un autre aspect de la foi chrétienne que M. Ménégos a eu tort de laisser de côté : c'est l'espérance, comprise dans la notion même de confiance. L'objet de l'espérance chrétienne n'est pas le même que

celui de l'espérance prophétique. Sans doute, les éléments essentiels de l'espérance prophétique se retrouvent dans l'espérance chrétienne, mais ils sont loin de l'épuiser. Chez quel prophète trouverait-on la magnifique certitude chrétienne : Dieu tout en tous, la lente mais sûre attraction de tous les hommes à Dieu par l'esprit de Jésus-Christ, vainqueur du péché et de la mort. Nous nous bornons à indiquer sommairement ces différentes relations de la foi avec la connaissance évangélique.

Rappelons-nous maintenant la définition que G. Frommel donne de la confiance : « Une adhésion, un abandon de nous-même, volontaire ou spontané, à l'endroit d'un objet ou d'un être indémontrable au raisonnement et dont la certitude ne se prouve pas. » Essayons de la saisir en dehors de toute détermination, et plus nos efforts nous convaincront de l'impossibilité d'une pareille tâche, plus nous sentirons grandir en nous la certitude que ce qui fait la richesse et la profondeur de la foi chrétienne, c'est la valeur permanente de la connaissance chrétienne. La foi chrétienne parfaite suppose, disons mieux, *comprend* la connaissance. Nous ne pouvons souscrire à la théorie qui fait de toute la connaissance religieuse l'élément formel et évolutif de la foi, et de la confiance son unique essence. Ce qui évolue, c'est le dogme, c'est l'élément d'interprétation, d'explication. Mais la foi chrétienne comprend dans son essence deux éléments indissolublement et organiquement liés : la confiance et la connaissance. L'analyse en ferait découvrir un troisième : l'amour. Il nous suffit cependant d'avoir apporté cette première preuve à la thèse qui nous est chère : il y a dans la foi chrétienne un élément de connaissance religieuse immuable. Il nous faut maintenant faire un pas de plus, et détachant nos regards de l'attitude subjective du chrétien, les porter directement sur l'Evangile. Nous verrons alors que cette connaissance religieuse, appropriée par une

démarche subjective du chrétien, est essentiellement contenue dans l'Évangile du salut.

§ 2. — L'essence de l'Évangile du salut

Il y a un fait qui étonne grandement ceux qui comparent le mouvement actuel de la philosophie de la religion avec la préoccupation hier encore dominante de notre théologie protestante.

D'une part, c'est l'affirmation toujours plus catégorique de l'irréductible élément métaphysique de la religion et de l'impossibilité absolue d'en résumer l'essence dans un simple jugement de valeur. « Si je cherche à définir en quoi consiste la religion, dit M. Boutroux, je vois qu'elle implique essentiellement deux idées : l'idée de Dieu, et l'idée d'un rapport de l'homme avec Dieu. » (*Revue chrétienne*, 1913, p. 997). À côté d'un jugement de valeur, il y a, dans la religion, un jugement existentiel qui fonde les valeurs.

D'autre part, c'est, sous l'action envahissante de la science et de la philosophie, un persévérant effort pour interioriser toujours davantage la religion, et la situer à des profondeurs où ne l'atteindront jamais les critiques de la science ni les attaques de la dialectique irréligieuse. La religion chrétienne se définit alors comme *une vie* organisée, non pas en opposition avec la connaissance, mais au-dessous d'elle et presque indépendamment d'elle. L'élément intellectuel, toujours inhérent à l'expérience religieuse, ne lui est, sous aucune forme, essentiel ; expression formelle et contingente de la vie, cet élément est dans une incessante fluctuation. C'est comme une onde dont les flots mouvants roulent sans discontinuer sur le roc immobile et immuable de la foi.

Si nous faisons porter toutes ses conséquences à une pareille attitude, voici à quels résultats nous aboutissons : ce qu'il y a de stable et de durable dans le chris-

tianisme, c'est uniquement ce qui se retrouve à quelque degré dans le fond de toutes les religions. Ce qui fait à nos yeux l'originalité et la valeur de l'Evangile du salut n'a, en définitive, qu'une valeur relative, contingente. Les éléments de connaissance spécifiquement chrétienne rentrent dans l'ordre des manifestations historiques de la religion, et l'histoire est, par définition (pour ne pas dire par convention) la mobilité, le changement.

Tout ce que nous avons déjà dit de l'union organique de la connaissance avec le salut et la confiance nous met en opposition radicale avec tout ce courant de pensée. L'erreur la plus grave et la plus dangereuse que l'on puisse commettre à l'égard de l'Evangile est précisément, selon nous, de vouloir le définir en le dépouillant de ses éléments de connaissance. Il y a, nous en sommes toujours plus convaincu, une connaissance religieuse essentielle à l'Evangile et immuable comme lui. Et cette connaissance ne doit pas seulement son importance à son incomparable valeur pédagogique, mais à son étroite correspondance avec les réalités spirituelles, à sa vérité. Disons mieux : c'est parce qu'elle est vraie, qu'elle a cette valeur pédagogique, et non parce qu'elle conduit l'homme au salut qu'elle est vraie. C'est sa vérité qui lui donne sa valeur, et non sa valeur qui lui confère une vérité relative.

En aucune page de notre travail, nous n'avons encore donné une définition précise de ce qu'est cette connaissance chrétienne. Nous ne nous y efforcerons pas davantage ici. Aussi bien n'y arriverions-nous pas, la compétence nous faisant actuellement défaut. Mais heureusement pour nous, il n'y a pas qu'une méthode positive pour définir un objet et pour en prouver la réalité. Sans parvenir à des résultats définitifs, une bonne part de la démonstration est déjà faite quand on réussit à en montrer la possibilité et la réalité, en le comparant aux objets avec lesquels il est en relation ou en opposition,

et en disant ce qu'il n'est pas. Ainsi procéderons-nous pour la connaissance évangélique.

Pourquoi, tout d'abord, le fond de la religion ne se serait-il pas progressivement enrichi de toutes les découvertes réalisées au sein du monde spirituel ? Pourquoi tout élément de connaissance serait-il forcément contingent, inadéquat à son objet ? Pourquoi n'y aurait-il pas dans notre esprit une capacité de s'élever à la contemplation de l'immuable et de l'éternel ? Et pourquoi tout ce qui est historique serait-il forcément contingent ? Mais, nous objectera-t-on, vous vous mettez précisément en opposition avec les résultats les plus sûrs de la critique historique ! Le dogme naît, évolue et meurt et il en va de même de tous les éléments de notre connaissance. Oui, le dogme évolue. Mais en est-il de même de toute la connaissance religieuse ? C'est précisément là la grande question. Et pour ce qui nous concerne, nous sommes convaincu du contraire. Le grief que nous faisons à ceux qui ont cherché une théorie de notre connaissance religieuse est de n'avoir pas su discerner la différence que nous croyons découvrir entre le dogme et la connaissance religieuse. Le dogme est une explication ou une interprétation philosophique, non pas de la vie, mais de la connaissance religieuse. La connaissance, elle, est une notation des phénomènes de la vie nouvelle et de ses lois. Or, la vie selon l'esprit n'a pas changé depuis Jésus-Christ ; pourquoi la connaissance de ses lois aurait-elle forcément évolué ? Nous croyons, nous, qu'elle est demeurée la même, telle que l'Evangile l'a exprimée dans ses pages frémissantes de vie. Et nous allons nous efforcer de justifier notre point de vue par trois ordres de preuves, que nous n'indiquerons, du reste, que sommairement.

1. Opposition de l'Evangile à l'égard de certaines philosophies

Nous entendons par là l'opposition irréductible qu'il y-a entre l'Evangile et certaines philosophies, certaines sociologies, certaines morales, et même certaines théories sur la valeur et la fonction de la science.

Disons d'emblée, que nous considérons comme une erreur tous les efforts tendant à distinguer dans l'Evangile une morale et une religion. L'Evangile est un tout organique et embrasse toute la vie de celui qui l'adopte. La morale évangélique ne ressemble du reste pas aux morales philosophiques. C'est une morale de la vie nouvelle, formulée en des exigences invraisemblables aux yeux de ceux qui ne peuvent admettre son principe : nécessité d'une régénération intégrale de l'homme. L'Evangile est une coordination nouvelle de la vie et de toutes nos activités. Et c'est précisément par cet aspect qu'il s'oppose à certaines attitudes pratiques ou théoriques.

L'Evangile contient en principe une attitude à l'égard de tous les actes et de toutes les pensées. Il a son mot à dire dans les résultats de nos recherches intellectuelles, comme dans les questions de richesse et de pauvreté, de jouissance et de passion. Il est une énergique négation de l'empirisme et du sensualisme, du monisme matérialiste et du monisme panthéiste, du dualisme métaphysique et moral et de toutes les philosophies de l'homogénéité primitive incohérente, de l'évolutionnisme et du relativisme métaphysique et moral et de l'idéalisme philosophique, éthique et religieux, de toutes les philosophies du rythme ou du hasard, du déterminisme métaphysique et moral, de l'optimisme négateur du mal et du pessimisme radical. Nous ne prétendons pas faire de l'Evangile une philosophie, tant s'en faut, mais nous disons que cette coordination de nos activités nous oriente vers une philosophie de l'Esprit, de l'absolu, du

parfait, de l'obligation, de la valeur et du libre progrès par une collaboration de l'homme avec l'Esprit source de la vie nouvelle.

2. Identité des expériences et des affirmations des grands chrétiens à travers tous les siècles.

Et ces grandes âmes appartiennent à toutes les classes. Les uns ont été les émules des plus grands philosophes et des plus grands savants. Les autres ont été des mystiques et des hommes d'action parfois peu versés dans les questions de science et de philosophie. Et cependant, leurs expériences et leurs affirmations religieuses essentielles sont identiques. M. Paul Gay, qui s'est occupé de la même question, les résume ainsi : pessimisme profond à l'égard du mal moral et angoisse du salut ressentie jusqu'à l'obsession ; brisement avec l'égoïsme : conversion, nouvelle naissance, optimisme et joie ; cependant, soupir après la délivrance complète ; pardon des offenses et acceptation de la douleur comme le chemin par excellence pour aller à Dieu ; communion avec Jésus-Christ. Cette énumération, du reste incomplète, des traits communs aux grands chrétiens nous avertit qu'il y a dans l'Evangile une raison de cette identité d'expériences et de vues : c'est la connaissance évangélique. On n'expérimente qu'au sein d'une hypothèse, a dit un philosophe. Et nous ajoutons : les mêmes expériences ont à leur principe les mêmes hypothèses et obéissent aux mêmes lois. La rencontre d'hommes de tous rangs et de toutes les époques dans les mêmes affirmations, nous avertit aussi de la nature éminemment pratique de la connaissance religieuse. Elle se meut en dehors des raisonnements et des explications, dans le pur domaine des constatations et des intuitions. C'est une vision des réalités spirituelles, de leur coordination et de leurs lois.

3. L'élément essentiel du dogme

Une analyse minutieuse des affirmations de tous les chrétiens à travers tous les âges nous ferait découvrir un certain nombre d'éléments de connaissance communs à leurs expériences. Nous voici donc en possession de certaines données de la connaissance religieuse qui n'ont pas évolué. Ce fait, nous l'opposons, non à la théorie de l'évolution du dogme, mais à celle de la fluctuation incessante de toute la connaissance religieuse. Et c'est de lui que nous partons pour distinguer au sein même du dogme deux éléments de connaissance : l'un évolutif, changeant, l'autre immuable.

Car ce qui se retrouve au fond du dogme, ce n'est pas uniquement ce que l'on nomme la vie, par opposition à la connaissance. Qu'est-ce que cette réalité sans sa détermination ? Et comment le dogme lui-même en naîtrait-il ? Il ne peut jaillir du sentiment et de l'émotions purs ; si le fait (la vie) ne contenait essentiellement un élément idéal, le dogme serait à tout jamais impossible, ou ne présenterait aucune relation organique avec les réalités spirituelles. Les futurs théoriciens de la connaissance religieuse auront donc pour tâche de déterminer la nature de cet élément de connaissance invariable, immuable, organiquement et indissolublement lié à la vie chrétienne et à l'Evangile.

Nous n'ignorons pas qu'il est toujours possible de nous objecter le cas si souvent cité de l'athée parfaitement moral dans sa vie intime, fraternel dans ses intentions et ses actes et complètement dépréoccupé de toute connaissance religieuse, chrétienne. Pour porter un jugement qui eût quelque valeur, il faudrait tout d'abord s'informer si ce type d'homme se trouve aussi dans les sociétés qui n'ont subi aucune influence chrétienne. On en pourrait sans doute citer quelques cas. Mais que prouveraient-ils contre notre thèse ? Absolument rien. Une analyse rigoureuse de leur cas nous amènerait à cette conclusion : ces hommes, dont la vie est exem-

plaire, sont guidés dans leurs intentions et leurs actes par des principes identiques aux principes évangéliques. Ainsi se trouverait vérifiée une fois de plus cette parole johannique : l'Esprit souffle où il veut. L'Esprit tend partout à rendre l'homme conscient de la vie nouvelle et de ses grandes lois spirituelles. Partout aussi, l'humanité tend vers le type suprême, centre de l'Evangile du salut.

En fait, les athées sont partout et toujours au bénéfice de l'universelle action de Dieu dans les cœurs, et, dans nos sociétés occidentales surtout, au bénéfice de la pensée chrétienne. L'absence de toute conviction religieuse, c'est la mort. Il suffit, du reste, d'entrer en relation avec un de ces athées sincères, pour s'apercevoir qu'il croit à plus de choses qu'il ne semble l'admettre et que le meilleur des principes et des lois auxquels il soumet sa vie lui vient du christianisme. La connaissance évangélique est au fond de tous les esprits modernes. Notre *moi* n'est pas une monade close, et à notre insu, nous subissons toutes sortes d'influences sous le choc desquelles, maintes fois, nous agissons. Il y a un milieu où baignent toutes les subconsciences ; les âmes se touchent plus que nous ne le supposons. Dès lors, ce qui sauve l'athée, c'est précisément cette union intime de tous les esprits. C'est la connaissance d'un autre qui le fait agir moralement ; c'est la connaissance évangélique qui lui dicte ses plus beaux mouvements d'âme, et c'est la foi chrétienne qui l'arrache aux désespérantes conclusions de ses négations. Ce que nous devons faire, en présence d'un pareil athée, c'est moins écouter ses négations, qu'analyser son attitude et retrouver sous ses actes les principes dans la logique desquels ils ont été effectués.

Et, on peut bien le dire, ce qui nous a sauvés, nous qui avons vécu aux heures de troublante anxiété dogmatique, c'est le fond de convictions chrétiennes héritées de l'Evangile. Pour nous-même, comme pour la

société, il importe que nous conservions l'impérissable trésor de connaissances que Jésus-Christ est venu apporter au monde. Clairement exprimées, les grandes intuitions chrétiennes deviennent une source de joyeuse activité et de radieuse espérance. L'athée sincère et vraiment agnostique est incurablement triste, s'il a quelque valeur d'âme. Et ce qui fait la grande lassitude et la grande détresse de notre époque, c'est le rejet de l'Evangile. Il manque à nos contemporains le goût austère, mais salubre des limpides certitudes évangéliques. Et c'est à le leur rendre que nous devons employer le meilleur de notre activité.

Mais comment faire, et comment dégager de sa gangue le joyau évangélique de la connaissance chrétienne ? C'est là qu'est la grande difficulté. Faut-il retrouver sous l'enveloppe évolutive des dogmes l'élément idéal qui les a générés ? ou bien, comparer entre elles les plus puissantes personnalités chrétiennes et retenir tout ce qu'elles ont de commun dans leurs affirmations ? ou bien encore, saisir, dans les oppositions que l'Evangile offre avec certaines morales et certaines philosophies, les éclats lumineux qui repoussent les ténèbres ? ou bien enfin, se livrer à une analyse minutieuse des documents évangéliques et, à la façon d'Harnack, en extraire quelques grandes vérités ? Sans doute, toutes ces méthodes ont une valeur relative ; mais que leurs résultats sont incomplets et peu vivants ? Aucune d'elle ne va au fond des choses, et ne saisit toute la vérité, car aucune d'elle ne part d'une véritable représentation de ce qu'est le fond, l'essence de l'Evangile.

Le fond de l'Evangile n'est ni une foi, ni une connaissance, ni même une vie, mais un esprit : l'esprit de Jésus-Christ. Voilà la substance intime de la Bonne Nouvelle : Jésus-Christ est venu apporter au monde un esprit, son Esprit. Et cet esprit, il l'a apporté dans sa vie, il l'a mis en évidence dans sa mort et il continue de le manifester par son triomphe sur la mort. Ainsi disparaissent

bon nombre de problèmes sans objets. Nous ne nous demanderons plus : qu'est-ce qui fait la valeur de l'Evangile ? l'enseignement de Jésus ? ou sa vie ? ou sa mort ? ou encore sa résurrection ? C'est tout cela, parce que tout cela est autant de manifestations de *son Esprit*. Dans cet autre problème : qu'est-ce que l'Evangile ? quelle en est la substance ? Nous cesserons de prendre le parti de ceux qui répondent : la foi, ou la connaissance, ou encore la vie. Car l'Evangile est plus que l'une ou l'autre de ses manifestations : *l'Evangile est un esprit vivant*.

Dès lors la seule vraie méthode pour parvenir à la connaissance évangélique sera de *contempler l'Esprit de Jésus-Christ*, de le saisir dans une intuition vivante et concrète. Contempler l'Esprit de Jésus-Christ, le contempler dans son enseignement, dans sa vie, dans sa mort, dans sa résurrection et dans son activité devenue universelle et éternelle, dans son opposition avec les iniquités morales et sociales et avec les erreurs de pensée, dans son Incarnation dans les grandes âmes chrétiennes et dans le mouvement de leur pensée, et aussi dans sa réalisation dans les plus humbles chrétiens et en nous-même. Saisissant ainsi l'Esprit de Jésus-Christ dans son mouvement rédempteur nous marcherons de progrès en progrès dans la connaissance, dans la foi et dans la vie évangéliques.

CONCLUSION

Dans la première partie de notre travail, nous nous sommes attaché à l'étude exclusive de la théorie du pardon par la foi. Nous avons vu que le fidéisme ainsi compris est avant tout une opposition à la doctrine orthodoxe du salut par les croyances. Et nous avons conclu avec lui, que le pardon divin ne peut être religieusement conditionné par l'adhésion de notre esprit et de notre cœur aux doctrines orthodoxes, ou à quelque autre spécifiquement déterminée.

Dans la seconde partie, relevant les insuffisances de la théorie fidéiste du salut, nous avons cherché une définition plus compréhensive du salut et nous avons ainsi été amené à considérer la connaissance religieuse comme une de ses conditions subjectives absolues. Un autre problème nous restait à résoudre : celui de l'essence de l'Evangile. Nous n'avons pu souscrire à la thèse de M. Ménégos qui prétend résumer toute la substance de l'Evangile dans la repentance et la foi. L'Evangile suppose un élément aussi essentiel que la foi : la connaissance. Sa véritable essence nous l'avons trouvée dans l'Esprit de Jésus-Christ, dont l'action se manifeste dans les cœurs par le don d'une connaissance, d'une foi et d'une vie nouvelle.

Quelle peut bien être notre attitude à l'égard de la formule fidéiste : « Nous sommes sauvés par la foi, indépendamment des croyances » ? Précisons rigoureusement les positions respectives :

Le salut, pour M. Ménégos, c'est le pardon, la justification ; pour nous, c'est la réalisation progressive de

notre être originel, par l'incarnation progressive de l'Esprit de Jésus-Christ.

La foi, pour M. Ménégoz, c'est le mouvement de tout notre être vers la vie divine ; ce mouvement comprend la pensée, mais n'est lié à aucune connaissance spécifiquement déterminée ; pour nous, c'est également le mouvement de tout notre être vers Dieu, mais ce mouvement comprend dans une vivante synthèse trois éléments organiquement et indissolublement liés : la *connaissance*, principe initial de la vie nouvelle et immuable pouvoir directeur de son progrès ; la *confiance*, principe quiescent du salut ; l'*amour*, principe dynamique de la foi.

La croyance, c'est pour M. Ménégoz le dogme, donnée intellectuelle qui détermine la foi, mais ne lui est pas nécessairement liée ; c'est l'enveloppe changeante et perfectible de la foi. Rien ne nous empêche de souscrire à cette définition et de réserver à l'élément rationnel immuable de la foi chrétienne le nom de connaissance.

A la rigueur, nous pouvons donc admettre cette formule : « Nous sommes sauvés par la foi seule. » Mais les termes employés ont un sens trop différent pour que nous nous en sentions le droit. Pour éviter toute confusion, nous préférons cette définition analytique : nous sommes sauvés par la connaissance, la confiance et l'amour, dont le principe est l'Esprit vivant de Jésus-Christ.

Quelle peut être encore la valeur du fidéisme ? Au point de vue pratique, elle demeure absolue. Tant qu'il y aura sur la terre des hommes imparfaits, le fidéisme trouvera toujours sa justification. Désireux d'être pardonné, l'homme sera toujours heureux de savoir que pour intervenir et le recevoir en grâce, Dieu ne lui demande qu'une attitude d'âme. Au point de vue théorique, il n'en va plus de même. Le fidéisme est un problème dépassé. Dépassé, parce que résolu. Dépassé

aussi, parce que les notions dont il compose sa définition ont besoin d'être remaniées, élargies, approfondies. La tâche de la théologie moderne est précisément de résoudre ces problèmes que nous n'avons fait qu'effleurer, vu le grand nombre de questions nécessairement abordées.

Le problème capital et dont la solution nous paraît la plus urgente est celui de la connaissance, que nous n'avons fait qu'indiquer. Connaître et faire connaître l'Esprit de Jésus-Christ, saisir et faire saisir aux autres la puissante originalité et la valeur unique de la vie nouvelle qu'il crée et développe en nous, telle est notre belle et noble tâche. Le monde contemporain, triste et désespéré, attend un message de salut. Donnons-lui, avec toute la ferveur et l'amour de notre cœur, le véritable Évangile, la Bonne Nouvelle du salut par la mystérieuse incarnation de l'Esprit de Jésus-Christ dans les âmes.

Vu :

le Doyen, président de la soutenance,

E. VAUCHER.

BIBLIOGRAPHIE

- BABUT C.-E. — De la notion biblique et de la notion symbolo-fidéiste de la foi justifiante. (*Rev. de Montauban*, 1904, p. 293).
- BERGUER G. — La notion de valeur.
— Cours inédit de psychologie religieuse, article foi.
- BERTHOUD A. — Cours inédit de dogmatique chrétienne.
— Jésus et Dieu.
- BORNHAUSEN K. — Die religioese Gegenwart in Frankreich. (*Christliche Welt*, 1913, n^{os} 46-48).
- BOIS H. — Le fidéisme. (*Rev. de Montauban*, 1898, p. 46).
— La valeur de l'expérience religieuse.
- BOS C. — Psychologie de la croyance.
- BOUVIER A. — La foi. (Article foi dans sa dogmatique chrétienne).
- BYSE Ch. — Le salut individuel (conférence).
- BOUTROUX. — La psychologie du mysticisme. (*Revue bleue*, mars 1902).
— Science et religion dans la philosophie contemporaine.
— La religion et la science. (*Revue chrétienne*, 1913, p. 989).
- BRUSTON Ch. — Lettre ouverte à M. le professeur E. Ménégoz. (*Rev. de Montauban*, 1903, p. 216).
- CHAVAN A. — Le croyant moderne.
- DOUMERGUE E. — Les étapes du Fidéisme.
— Le dernier mot du Fidéisme.
- FROMMEL G. — La foi. (*Rev. chrétienne*, 1900, p. 256).
— Confiance humaine et foi chrétienne. (*Rev. chrétienne*, 1896).
— La vérité humaine. (*Cours d'Apologétique*, Tome I).

- GAY Paul. — Amendements au Fidéisme. (*Revue chrétienne*, 1912, n^{os} 1-6).
- GOURD J.-J. — L'idéalisme contemporain et la morale. 1873.
- La foi en Dieu, sa genèse dans l'âme humaine. 1877.
- Philosophie de la Religion. 1911.
- GUIRAUD E. — La notion sociologique de la religion (Thèse).
- HÉBERT M. — Le Pragmatisme.
- La forme idéaliste du sentiment religieux.
- Evolution de la foi catholique.
- Le divin.
- EUCKEN R. — Les principaux problèmes de la philosophie de la Religion.
- Le sens et la valeur de la vie.
- Les grands courants de la pensée contemporaine.
- HÖFFDING. — La philosophie de la Religion.
- HALDIMAN H. — Le Fidéisme. (Thèse).
- MASSEBIEAU L. — Compte-rendu des « *Publications diverses sur le Fidéisme* » de E. Ménégos. (*Annales de bibliographie théologique*, 1900, n^o 7).
- MÉNÉGOZ E. — Articles divers dans « *le Témoignage* ». (Années 1867 à 1876).
- La théologie de l'Épître aux Hébreux, Paris, Fischbacher, 1900.
- Publications diverses sur le Fidéisme. Tome I.
- — — — — Tome II.
- — — — — Tome III.
- Le protestantisme français d'après un auteur allemand. (*Rev. chrétienne*, 1913, p. 383).
- La rénovation de la théologie. (*Rev. chrétienne*, 1913, p. 517).
- La religion de l'avenir. (*Evangile et Liberté*, juin 1913).
- Toute la religion. (*Le Foyer protestant*, 1914, p. 20).
- Réponse à une « lettre ouverte » de M. le professeur Lobstein. (*Evangile et Liberté*, 1913).

MONOD W. — Aux croyants et aux athées.

— Peut-on rester chrétien ?

— La fin d'un christianisme.

NEEL J.-E. — Le salut. (*Revue chrétienne*, 1905, II, p. 255 et 309).

OLLE-LAPRUNE. — Les sources de la paix intellectuelle.

OSSIP LOURIE. — Croyance religieuse et croyance intellectuelle.

PORRET J.-A. — Les éléments essentiels de la Religion.

VAUCHER E. — Contribution à l'histoire du rapport des croyances et du salut (insérée dans le Tome II des « *Publications diverses sur le Fidéisme*, p. 75 à 127).

VIR VIDENS. — Le Fidéisme et sa formule, (Correspondance avec M. Ménégoz, publiée dans le Tome II des « *Publications* »).

— A propos de Fidéisme (brochure sans nom d'auteur).

N.-B. — Les citations extraites des trois volumes des « *Publications diverses sur le Fidéisme* » ont été indiquées par les simples chiffres I, II, III, avec mention de la page.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
<i>Préface</i>	1
<i>Introduction : Les théories fidéistes et les prélimi- naires</i>	5
§ I. Les théories Fidéistes.....	6
§ II. Les préliminaires.....	14
Première partie : Le Fidéisme et les conditions subjectives du salut	23
<i>Chapitre I. Exposé analytique du Fidéisme</i>	24
§ I. La notion Fidéiste du salut.....	24
§ II. La notion Fidéiste de la foi.....	29
§ III. La foi et le rôle de la croyance.....	35
<i>Chapitre II. Les origines et les destinées du Fidéisme</i>	42
§ I. Les origines psychologiques et religieuses du Fidéisme.....	43
§ II. La publication des « <i>Réflexions sur l'Evan- gile du Salut</i> » et les principaux facteurs des ma- lentendus.....	47
§ III. Les principales objections adressées au Fidéisme.....	52
Deuxième partie : La notion intégrale du salut et l'Essence de l'Evangile	65
<i>Chapitre I. La notion intégrale du salut et la con- naissance religieuse</i>	70

§ I. Les déficits de la notion Fidéiste du salut et la notion intégrale du salut.....	72
§ II. Relation organique du salut et de la connaissance.....	84
<i>Chapitre II. L'essence de l'Evangile.....</i>	<i>93</i>
§ I. La détermination chrétienne de la foi....	94
§ II. L'Essence de l'Evangile du salut.....	101
<i>Conclusion : La formule du Fidéisme.....</i>	<i>111</i>
Bibliographie.....	115

